

البيان

مجلة أدبية ثقافية شهرية محكمة
تصدر من رابطة الأدباء في الكويت
العدد 341 ديسمبر 1998

■ أزمة المثقف في الرواية العربية

● محمد بوعزة

■ الكاتب المرعي: صوته وسلطته

● ميخائيل إيساشاروف

■ كيف ننتفع بتاريخنا الإسلامي

● عبد الرزاق البصير

■ الكتابة إلى بيات

● مالك بوذيبة

■ الشعر والقصة:

● د. حسن فتح الباب. مها بكر

● د. خالد أحمد الصالح. عبدو محمد



البيان

العدد 341 - ديسمبر 1998

مجلة أدبية ثقافية شهرية محكمة تصدر
عن رابطة الأدباء في الكويت

ثمن العدد

الكويت: 500 فلس، البحرين: 750 فلساً، قطر: 8 ريالاً،
دولة الإمارات العربية المتحدة: 8 دراهم، سلطنة عمان:
ريال واحد، السعودية: 8 ريالاً، الأردن: دينار واحد،
سورية: 50 ليرة، مصر: 3 جنيهات، المغرب: 10 دراهم.

الاشتراك السنوي

للأفراد في الكويت 10 دنانير.
للأفراد في الخارج 15 ديناراً أو ما يعادلها.
للمؤسسات والوزارات في الداخل 20 ديناراً كويتيً.
للمؤسسات والوزارات خارج الكويت 25 ديناراً كويتيً
أو ما يعادلها.

المراسلات

رئيس تحرير مجلة البيان ص.ب. 34043 العدلية -
الكويت الرمز البريدي 73251 هاتف المجلة: 2518286 -
هاتف الرابطة: 2518282 / 2510602 - فاكس: 2510603

رئيس التحرير:

د. خالد عبد الكريم جمعة

سكرتير التحرير:

نذير جعفر

هيئة التحرير:

د. خليفة الوقيان

د. مرسى العجمي

ليلى العثمان

إسماعيل فهد إسماعيل

مستشارو التحرير

د. خلدون النقيب

د. رشا الصباح

د. سعد مصلوح

د. سليمان الشطي

د. عبدالمالك التميمي

د. غسانم هثا

د. محمد رجب النجار

قواعد النشر في مجلة «البيان»:

- 1- مجلة «البيان» مجلة أدبية ثقافية محكمة، تصدر عن رابطة الأدباء في الكويت، وتُعنى بنشر الأعمال الإبداعية والبحوث والدراسات الأصلية في مجالات الآداب والعلوم الإنسانية، ويتم النشر فيها وفق القواعد التالية:
- 1- أن تكون المادة خاصة بمجلة البيان وغير منشورة أو مرسلّة إلى جهة أخرى.
- 2- المواد المرسلّة تكون مطبوعة على الآلة الكاتبة ومدققة لغوياً ومرفقة بالأصل إذا كانت مترجمة.
- 3- الأعمال الإبداعية والبحوث والدراسات تحال إلى مختصين ومحكمين للبت في صلاحيتها.
- 4- موافاة المجلة بالسيرة الذاتية للكاتب مشتملة على الاسم الثلاثي والعنوان ورقم الهاتف.
- 5- المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها فقط.

**LITERARY JOURNAL ISSUED
BY KUWAIT WRITERS ASSOCIATION
(341) December 1998**



Al Bayan

Editor-in- chief

Dr. Khaled Abdul-Kareem Juma

Editorial Secretary

Natheer Jafar

Editorial Committee

Dr. Khalifa Al-Wugayan

Dr. Mursel Alajmmy

Layla Al-Othman

Ismael Fahad Ismael

EDITORIAL CONSULTANTS

DR. KHALDOUN AL-NAQEEB

DR. RASHA AL-SABAH

DR. SA'D MASLOUH

DR.SULAYMAN AL-SHATTI

DR. ABD-EL-MALIK AL-TAMIMI

DR. GHANIM HANA

DR. MUHAMMAD RAJAB AL-

NAJAAR

Correspondence

Should Be Addressed To:

The Editor:

Al Bayan Journal

P.O. Box: 34043 Audilyia -kuwait

Code: 73251 - Fax: 2510603

Tel: (Journal) 2518286 - 2518282-2510602

الكويت عاصمة ثقافية

في اجتماعهم الأخير قرر وزراء الثقافة العرب بالإجماع اتخاذ الكويت عاصمة للثقافة العربية عام / ٢٠١١ م.

ومثل هذا القرار لا يُعد مجرد تقدير وتكريم للدور الثقافي الذي تؤديه الكويت منذ الستينيات حتى اليوم عبر مطبوعاتها وندواتها ومهرجاناتها المتواترة، بل يُحمل الكويت مسؤوليات جديدة تجاه التخطيط الراهن والمستقبلي للثقافة في مجالاتها المختلفة وأبعادها الوطنية والقومية والإنسانية.

فمفهوم «العاصمة الثقافية» يتخطى حدود المباشرة الإعلامية ليضع العمل الثقافي برمته موضع تساؤل واختبار من حيث مؤسساته، ودوره، وموقعه، وفاعليته في عصر العولمة والهيمنة المتسارع. إذ بقدر ما تدخل الثقافة في نسج البنية العامة للمجتمع بقدر ما ترتقي به وتنهض بمستويات عطاءاته وتحصنه من المخاطر التي تهدد أمنه ووجوده وهويته.

لقد أضحت مجالات كثيرة مثل: «العربي»، «عالم الفكر»، «الثقافة العالمية»، «البيان»، «الكويت»، من المجالات المميزة وذات الحضور الواسع على الساحة العربية، كما احتلت الدوريات الأخرى مثل: سلسلة «عالم المعرفة»، «من المسرح العالمي» موقعا خاصا في صفوف القراء والمثقفين. وما مهرجان «القرين» في دورته الخامسة والندوات التي ترافقه إلا تلمحة لتلك الصورة البهية التي رسختها الكويت عبر هذه الفترة الزمنية القصيرة.

ويأتي اليوم تتويجها عاصمة ثقافية كتأكيد على فاعلية دورها، ووضوح هويتها الثقافية الوطنية الديمقراطية في محيطها العربي وبعدها الإنساني.

إن مهمات كثيرة تنتظر القائمين على الشأن الثقافي، لعل أبرزها توسيع دائرة التفاعل مع الساحات الثقافية العربية والعالمية عبر الوفود والأنساب الثقافية والمهرجانات «الفولكلورية» وتبادل المطبوعات، وفتح الحدود أمام الكتاب وتوفيره بالسعر المناسب، والعناية بالمواهب والطاقات الشابة وتسويق نتاجها الجديد، وإيلاء الترجمة من وإلى اللغة العربية اهتماما أكبر.

ولتحقيق ذلك لا بد أن تتضافر سائر الجهود الوطنية وفق برنامج شامل يتيح للجميع المساهمة قدر الإمكان في هذا العمل الثقافي / الحضاري الهام.

5 الدراسات :

- أزمة المثقف في الرواية العربية محمد بوعزة 6
- الكتابة إلى بياض مالك بوذينة 15
- ترجمة الشعر بين التقليد والإبداع ترجمة د. موسى الحالول 31
- الكاتب المسرحي: صوته، سلطته ترجمة د. ربي حمود 36
- الشاعر المسرحي عزمي موره لي صفوان صفر 50
- التعليم العالي في دول مجلس التعاون د. عبد الله عباس أحمد 55

68 الشعر :

- أحبال الرؤيا قطب الريسوني 69
- ليته قُد من حجر د. حسن فتح الباب 72
- قمر آخر مها بكر 74

76 القصة :

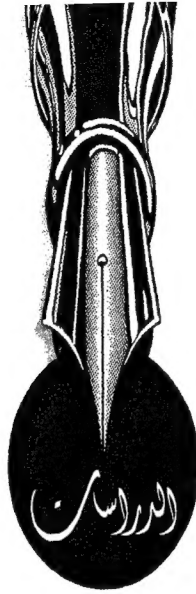
- أفأ...؟ د. خالد أحمد الصالح 77
- مندبيان عبدو محمد 80
- تلج صباحي حزين سهيل الشعار 82

84 قراءات :

- كيف ننتفع بتاريخنا الإسلامي عبد الرزاق البصير 85
- توظيف التراث في الشعر السعودي جاك شماس 88
- ماجس الماضي في شعر أنتوني ثويت يوسف عبد العزيز 92
- قراءة في كتاب الزمن محمد الراشد 102
- عيوب نظرية قي «وعي الحداثة» معروف عازار 109
- نهاية الحداثة عبد الغفار نصر 115

122 مواسم ثقافية :

- موسكى د. أشرف الصباغ 123



■ أزمة المثقف في الرواية العربية	محمد بو عزة
■ الكتابة إلى بياض	مالك بوذينة
■ ترجمة الشعر بين التقليد والإبداع	ترجمة د. موسى الحالول
■ الكاتب المسرحي: صوته، سلطته	ترجمة د. ربي حمود
■ الشاعر المسرحي عزمي موره لي	صفوان صقر
■ التعليم العالي في دول مجلس التعاون	د. عبدالله عباس أحمد

عتبة أولى:

لماذا موضوع: «أزمة المثقف في الرواية العربية؟» لقد تعدت اختيار نص سردي تخيلي لمقاربة أزمة المثقف العربي، لأن الخطاب التخيلي يسمح بالكشف عن أبعاد هذه الأزمة بشكل أكثر حرية، وبعيدا عن اكراهات العقل «التي تسبج الخطاب الفكري والنظري؛ ثم إن الابداع الفني بمختلف أشكاله وأنماطه، أصبح يلعب دورا أنطولوجيا ومعرفيا مهما، خاصة في المجتمعات التي تحجب فيها الحقيقة وتشوه وتصادر لصالح حقيقة واحدة هي حقيقة السلطة السائدة والحاكمة، تقول «سيزا قاسم»: «يقف الأدب العربي في مفترق الطرق هذه الأيام، وبين القضايا التي تواجهه اليوم قضايا إبستمولوجية مهمة. فالأدب هو صاحب الامتياز وربما الوسيط الأول للمعرفة: معرفة العالم ومعرفة الذات. وفي المجتمعات التي تحجب فيها الحقيقة وتشوه وتقمع تصبح وظيفة الأدب هي إعادة تقييم هذه الحقيقة والكشف عنها» (2).

وتقصدت أيضا اختيار هذا النص السردي (3) لعبدالله العروي، لأن هذا الأخير كرس كتبه الفكرية والإيديولوجية لمعالجة أزمة المثقف العربي (4)، ولعل طرحة لهذه القضية في أعماله الروائية والسرديّة يختلف عن طرحة لها في أعماله الفكرية والتاريخية، ذلك أن عبدالله العروي في مجال العقل (الخطاب الفكري)، وبصفته مفكرا ومثقفا، يكون ملزما باختيار وجهة نظر محددة (إيديولوجيا) من خلالها يشخص أبعاد هذه الأزمة.

أما في مجال الابداع الروائي، فإنه يسند لشخصه الروائية، التخيلية مهمة تشخيص أبعاد هذه الأزمة، بعيدا عن

أزمة المثقف في

الرواية العربية

(أوراق عبدالله

العروي (1)

نموذج)

إلى خليل حاوي

وتيسير سبول-

محمد بوعزة - المغرب

حضوره داخل «أوراق» يتسم بالديمومة والاستمرارية، فهو حاضر في النص رغم موته، وغيباه عن الأحداث، كما أنه حاضر بصوته من خلال يومياته وخواتمه، ثم إنه يتحدد كمرجعية للعملية السردية ذاتها في النص، إذ يشكل موته الحافز الكامن وراء حوار ونقاش كل من السارد وشعيب، ومن جهة ثانية تتحدد شخصية إدريس «كمرجعية ثقافية إنها تمثل، من موقعها، جاذبا مغناطيسيا لكل القيم المنتشرة في النص، وعبرها يتم التمييز بين القيم المرفوضة، والقيم المثمنة. كما تتحدد من جهة ثالثة من خلال سلسلة من الصيغ التقديمية، فهي وسيط بين مجموعة من الشخصيات ومرتبطة بالفعل وليس بالقول. وفي هذا، وذلك، تتميز من خلال صراعها مع عالم آخر ممثل من خلال شخصيات أخرى» (7).

ياخذ إدريس في أوراق صورا متعددة، فهو يتيم الأم، من مدينة الصديقية، يتسم بصفات الوحدة والعزلة والانطواء، إلا أنه على الرغم من ذلك يبدو مفكرا ومثقفا مؤمنا بقضيته الوطنية، يدافع عنها بايمان صوفي، وهذا الإيمان سيكون سبب موته على حد تعبير كل من السارد وشعيب.

وبسبب تشبع إدريس بالثقافة الغربية، ذهب بعض النقاد إلى المطابقة بينه وبين عبدالله العروبي الإنسان والمفكر. إن هذه المطابقة غير مشروعة، لأنها تخلط بين إدريس بوصفه شخصية متخيلة، توجد داخل النص، وبين عبدالله العروبي، بوصفه كاتباً يوجد خارج النص.

وعبدالله العروبي بوصفه مؤلفا وأقربا، واع بهذا الفرق الأنطولوجي بينه وبين إدريس، يقول: إنه هناك تباعد بيني كراو وبين إدريس، لأن هناك من يعتبره نسخة مني» (8).

سلطته الايديولوجية واختياراته الفكرية والسياسية، وذلك أن الرواية مجال لتعدد الايديولوجيات وجدل الأفكار، ومجال أيضا لتلاعب اللغة ومراوغة المتخيل، وعبدالله العروبي نفسه واع بهذا الفرق بين شخصيته كمفكر وباحث وبين شخصيته كروائي، يقول: «ما يدفعني لكتابة الرواية أمران: الأول هو خدمة اللغة العربية والالتذاذ بها... أما الدافع الثاني وهو الأهم وهو أنه في كل التعابير الأخرى التي هي تعابير فكرية سواء كانت من نوع البحث التاريخي أم البحث الفلسفي أم التحليل الايديولوجي، هناك مادة معروضة على الكاتب، بل أقول، وهذا ما قلته مرارا وتكرارا، إن الأهداف أيضا محددة، لأن من أراد أن يكتب في الفلسفة أو في التاريخ يعرف مسبقا، ماذا يريد أن يبرهن عليه؟... فالمفكر يتعامل، دائما، في أفق مفروض عليه، فإذا ما يميز الكتابة الروائية هو أنها تبحث عن أشياء خارج المضامين المعقنة والمذكورة عند الفلاسفة والايديولوجيين والمؤرخين، فإذا هناك تجربة نفسانية، بكيفية من الكيفيات، تدعو المرء إلى نوع من الاستكشاف.. أنا شخصا استلذ بكتابة الرواية وهذا هو الأهم وثانيا أجد نفسي حرا كأنني في بدياء ارتع دون أية قيود وليس فوق تاريخ أو فلسفة أو علم اجتماع يقول لا بد أن تذهب في هذا الاتجاه إذا أردت أن تكون من أبناء القرن العشرين» (5).

مسار الذات الفاعلة:

من خلال ما يسميه فيليب هامون «بإجراءات التمييز» (6) يتبين أن إدريس هو الشخصية الفاعلة الأولى في النص، فهو يحتل مساحة نصية واسعة، كما أن

عصري وحديث، يظهر هذا التفهم في سعيه إلى تأسيس فريق لكرة القدم من المحترفين في رواية الفريق، وتكمن مأساته، في كونه قام «بأعمال» في الحركة الوطنية، وعين كحارس في السجن؛ «هذا ما أعطي لهذا المسكين، وقع له ما وقع، يوما أحد السجناء هرب... حينئذ فصل عن عمله.. وقبل أن يفصل عن العمل عرضت عليه عروض... ومع ذلك لم يتعلم في المدارس اليسوفية الكتب والبهتان، تعلم الصراحة» (10).

في «أوراق» يقوم شعيب بدور موضوعاتي حاسم، فهو الحائز على أوراق إدريس ويوميته، وهو صديقه الحميم، الذي يتولى كشف خبايا إدريس وملابسات موته، وإنقاذ سيرته من الضياع في غياهب النسيان، وإعادة الاعتبار له، بالاحتفاء بأربعينيته.

من خلال تعرفنا على خصائص كل من إدريس وشعيب، يبدو أننا أمام شخصيتين متعارضتين، الأولى متشعبة بالثقافة الغربية الحديثة، وتتقن اللغة الأجنبية، وتتواصل مع العالم الغربي تواصلًا مباشرًا. في حين تجد الثانية متشعبة بالثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، ولا تتقن اللغة الأجنبية، ولا تتواصل تواصلًا مباشرًا مع العالم الأجنبي. ورغم هذا الفرق في التكوين الثقافي للشخصيتين فالحوار مفتوح بينهما، إدريس يحاول أن يفهم شخصية شعيب، وهذا الأخير يحاول أيضًا.

إننا في الحقيقة أمام رؤيتين مختلفتين للعالم، شعيب يمثل الرؤية التقليدية الأصيلة المفتحة للعالم، وإدريس يمثل الرؤية الغربية الحديثة للعالم، وبذلك تعكس صداقتهما تجربة التعايش بين تراثين وحضارتين: عربي إسلامي،

إن إدريس، بسبب تعلمه في المدارس الأجنبية، تشبع بالثقافة الغربية وتمثلها، وبقدر ما ساعدته هذه الثقافة في بلورة وعي نقدي متقدم، حاول من خلاله فهم ذاته وفهم العالم، فقد ظل يحس بأن هذه الثقافة الغربية تهدده في هويته وتراثه، ويشعر بأنها تستأصله من جذوره، ومن ثمة انقلبت إلى مصدر هم واغتراب ومعاناة: يقول عبدالله العروي: «فهو نفسه يعتبر الأفكار التي يحملها لم يخترها قساوة على نفسه، وإنما فرضت عليه فرضًا بسبب التربية التي تلقاها في المدارس الأجنبية. وهذا يمثل اتجاهًا كان مفروض عليه، يضع بينه وبين ما في ذهنه مسافة» (9).

لقد أصبحت هذه الثقافة الغربية، بالنسبة لإدريس مسافة تباعد بينه وبين الآخرين، بينه وبين المجتمع، بينه وبين تراثه وحضارته، ومن ثمة يمكن أن نستخلص بأنه كان يعاني من ازدواجية في الوعي، جعلته موزعًا بين حضارة الغرب وحضارة العرب والإسلام، ويعاني هذا التجاذب الصعب بينهما.

إلى جانب إدريس، تبدو شخصية شعيب القوة الفاعلة الثانية في النص، فهو صديق حميم لإدريس، وهو الحائز على أوراقه، يحاول أن يفهم شخصية إدريس، ومن ثمة هذا الحوار المفتوح بينهما على طول أعمال عبدالله العروي الروائية.

على النقيض من إدريس، تكون شعيب تكوينًا تقليديًا، وهو يحس بعقدة النقص، وهي أنه لا يملك اللغة الأجنبية لفهم العالم الأجنبي عنه، على غرار صديقه إدريس، لذلك كانت أمراته العصرية في رواية «الغربة»، تعيب عليه كونه لا يفهم اللغة الأجنبية. وعلى الرغم من تكوينه الثقافي الإسلامي الأصيل، فإنه متفهم لكل ما هو

صديقان حميمان، بل إن شعيب لم ينس نكسرى صديقه، وقام بالاحتفال بأربعينيته، وتخليد نكراه، والكشف عن سبب موته، وهو الذي أعطى لحياة إدريس معنى، فلم يمت عبثاً في نظره، وهو يأسف على موت إدريس قاتلاً: «أسفي على إدريس طبعاً يأسف على كل شيء»، ولكن يأسف بالخصوص على إدريس لأن الزمان خانته، لماذا خانته؟ لو ولد في بلد لم يعرف الاستعمار لم تفرض عليه لغة أجنبية ولم تصبح فيه اللغة الأجنبية هي دليل التقدم والثقافة، لكن شخصاً آخر ولا تختلف الأمور» (12).

إذا كان الزمان قد خان إدريس، فإن صديقه شعيب لم يخنه، وظل وفيًا لذكراه، ولرباط الصداقة بينهما.

أنماط الرؤية والتسنيح الايديولوجي،

يمثل إدريس رؤية المثقف العربي المؤمن بالقضية الوطنية إيماناً صوفياً، فهو في نضاله الفكري، كان يترفع عن أغراضه الشخصية وعن المصالح الحزبية الضيقة، لذلك ظل يناضل من موقع المثقف الحر، غير المنتمي لحزب ما، وتقابل رؤية إدريس رؤية «جماعة الفوضويين» كما يسميهم إدريس، الذين لم يكن لهم من هم في فرنسا سوى اللهو واقتناص فرص اللذة والمتعة، وحين حقق المغرب الاستقلال، عادوا مهزولين إلى المغرب، ليتسابقوا على المناصب السياسية والإدارية العليا، وهم بهذا السلوك يمثلون رؤية المثقف الانتهازاني الوصولي ويكشفون عن القوى الفاعلة السلبية التي أخذت زمام الأمور في بداية الاستقلال، خاصة وأن هؤلاء الطلبة الفوضويين، كانوا ينتمون إلى فئة الأعيان في المجتمع

وغربي، وتجربة التعايش بين القديم والحديث، والتجاوب بين التقليد والجديد. «ومن هنا جاءت الثنائية شعيب إدريس، طبعاً شعيب هو النبي العربي الإسلامي، وهو أبو شعيب السارية، وهو كذلك القسم الأصيل من الوجدان، كذلك إدريس هو النبي العربي أيضاً، وهو الوعي المتفتح للدراسة الدائمة المتواصلة. والحوار مستمر بين شعيب وإدريس دون أن يتغلب أحدهما على الآخر، لو لم أفتح المجال لشعيب ليقول كل ما يريد بكامل الحرية، لما شعرت بالطمأنينة، إذا كانت هناك طمأنينة. أريد أن يستوفي التقليد كل حظوظ الدفاع عن النفس ولا أريد أن أنزعه من نفسي، لأن ذلك يكون بترًا لا مبرر له في ميدان التعبير الأدبي، ولأن كان مرغوباً فيه أو مفروضاً في مستوى الاختيار السياسي والاجتماعي» (11).

إن هذه الصداقة بين إدريس وشعيب، تبدو، وكأنها إحياء رمزي لصداقة أخرى بين حضارة الشرق وحضارة الغرب، وإمكانية التعايش بينهما، على الرغم من أن كل من إدريس وشعيب ينتميان إلى حضارة واحدة، هي الحضارة العربية الإسلامية. كما أن هذه الثنائية تعكس أزمة المثقف العربي الموزع بين ثقافته المحلية وثقافة الآخر في تصوره للنهضة العربية. إن الدلالة العميقة لهذه الثنائية في نص «أوراق»، تتجلى في كون الكاتب يطرح هذه الثنائية (إدريس / شعيب، حديث / قديم، غرب / شرق) في إطار حوار بين النموذجين مفعم بروح السلام والتفاهم والإصغاء المتبادل، أي أن كل واحد يحاول أن يتفهم الآخر في إطار من الجدية والموضوعية، بعيداً عن كل أشكال الصراع والعداء والاقصاء، فرغم اختلاف رؤية إدريس عن رؤية شعيب، فهما

المغربي، ولعل اختلاف هاتين الرؤيتين، هو الذي يفسر الصراع الحاد الذي خاضه إدريس ضد هذه الجماعة وضد الكاتب إدريس الشرايبي، بحيث ذهب إلى حد تجريده من مغربيته ووطنيته واعتباره بوقاً للسياسة الاستعمارية.

بالنسبة للتسنيين الايديولوجي، يسعى النص إلى تقديم إدريس كقوة فاعلة ممثلة لقيم الايجاب والخير والنزاهة، وتجريد القوى الفاعلة الأخرى، خاصة جماعة الطلبة الفوضويين مع هذه القيم، واعتبارها ممثلة لقيم السلب والانتهازية. وبهذا التقابل في القيم، يفصح النص عن الدلالة التاريخية لهذه القوى الفاعلة المتصارعة، لأنه يكشف عن تراتبية اجتماعية مختلفة في مواقفها ومصالحها من الاستقلال، وعن دور فئة الأعيان في استغلال فترة الاستقلال لتكريس وتوطيد مصالحها الطبقية، التي تجلت في تسابق أبنائها على المناصب الإدارية العليا، على الرغم من أن مواقف هؤلاء الطلبة الفوضويين كانت متذبذبة من الحركة الوطنية.

بهذا التقابل، يكشف النص عن قيمه الرمزية والايديولوجية، يسعى إلى تثمين قيم إدريس، وتنديد قيم الطلبة الفوضويين، ولعل في تعاطف كل من السارد وشعيب مع مأساة إدريس، ما يفسر هذا التثمين لمسار هذه الشخصية. يشكل إدريس إذن - كقوة فاعلة - مرجعية قيمية، تقاس عليها كل القيم والأحكام المبوثة في النص، فهو كما رأينا يمثل رؤية المثقف الوطني الأصل، ومحدد ايجاباً بقيم النزاهة والخير والصدق، في حين أن القوة الأخرى (الطلبة الفوضويين) محددة سلباً بقيم الانتهازية والغش والخداع. إن هذا التخصيص في

التعامل مع شخصية إدريس، هو ما يفسر وجود كون دلالي (ايديولوجيا) خاص بإدريس، يعمل النص على تثمينه وإبرازه بالمقارنة مع قيم وأفكار القوى الفاعلة الأخرى في النص، فالسارد وشعيب ينتهيان إلى تمجيد سيرة إدريس وتثمين مسيرته الفكرية، وهذا التثمين يعكس تعاطفهما مع إدريس. إن الغاية من هذا التعامل الخاص مع إدريس تكمن في استمالة القارئ إلى دائرة قيم إدريس، بحيث إنها تطرح كشخصية، تقوم بنشر مجموعة من القيم والأفكار، دون إعطاء القارئ فرصة القيام بتأويله الخاص من غير مساعدة وتدخل السارد وشعيب.

إن النص يتعاطف مع نموذج المثقف الذي يمثله إدريس، وهو ما يعني أن النص يثمن القيم الرمزية والمواقف المرتبطة بهذا النموذج، وهي قيم الصدق والوطنية الخالصة، والنزاهة في المواقف، أي كل ما يجسد قيم الايجاب. لقد كان مآل إدريس بوصف نموذجاً للمثقف الوطني المستقل الإحباط والإخفاق، وهو ما يشي بوجود تعاطف مع هذا النموذج وتثمين لمبادئه وقيمه وموقفه. ولعل اتفاق السارد وشعيب في انقاذ أوراق إدريس من الضياع وتحويل إخفاقه إلى انتصار، وإعطاء معنى لموته، ما يؤكد هذا التمجيد لهذه الشخصية وقيمتها وأخلاقها، وهي مواصفات تجعلها جديرة بالاهتمام والخلود، يقول شعيب مخاطباً السارد: «تريد أن يطمس ذكره» (ص: 9).

يقدم النص شخصية إدريس في صورة ايجابية، تقترن بالتضحية والعصامية والوطنية الصادقة، وهو ما يشكل تقريراً لهذه الشخصية.

في مقابل هذا التعاطف مع المثقف الوطني المستقل، ممثلاً في شخصية

مستقبل الجماهير الشعبية ووحدة الوطن، وخطوة أساسية للتحديث والتطور. لكن بمجرد حصول الاستقلال شعر إدريس بالفرق المريع بين الطموحات والواقع، إذ كشف الاستقلال عن مغرب شيخ ينبذ قيم التطور والتحديث، وقد عبر إدريس عن هذا الواقع المفجع بمرارة فظيعة: «حملنا بمغرب شاب للشبان، مغرب عادل حازم ينظر إلى الامام ويعمل بهمة وطموح، فكشف لنا عن مغرب شيخ المشيوخ، ينبذ كل يوم مقاييسا جديدا من مقاييس العصر. كنا طفيليين في مغرب الأجانب وهانحن أجانب في مغرب الأشباح العائدة» (ص: 157).

إن فئة المثقفين الوطنيين المستقلين الذين يمثلهم إدريس، رفضت المشاركة في واقع الزيف الذي كشف عنه الاستقلال، واستغلته جماعة الطلبة الفوضويين لاقتسام المناصب السياسية العليا فيما بينها، وهذا ما جعلها تشعر بالغرابة في بلادها، وتتجرع مرارة الخيبة والأخفاق. يلاحظ أن النص يركز على فئة المثقفين الوطنيين، الذين يمثلهم إدريس، وقد اتسمت هذه الفئة بقيم الصدق والنزاهة والوفاء، وبخلت في صراع مع العمر والخنوة، ومع المثقفين غير الوطنيين. ولعل هذه الموصفات النيلية، كانت سببا في إخفاق هذه الفئة، وهذا ما يستشف من قول شعيب حين اعترف بأن «إدريس أودى به إيمانه» (ص: 243). فهذه الجماعة من المثقفين أودى بها صدقها وإخلاصها في وطنيتها، على خلاف ذلك استمرت فئة المثقفين غير الوطنيين في الوجود، وكيف الاستقلال مع مصالحها الذاتية والطبقية. مما تقدم يتبين أن «الصراع بين الفئات والطبقات الاجتماعية اتخذ طابعا طبقيا:

إدريس، يدين النص نموذج المثقف الانتهازي، الذي تمثله جماعة الطلبة الفوضويين، ويشجب القيم المرتبطة به مثل الانتهازية والخداع والكنب. لذلك يقدم النص هذا المثقف الانتهازي في صورة سلبية، فجماعة الطلبة الفوضويين لم يكن لها من هم في فرنسا سوى اللهو والعبث، في حين أن وجودها في فرنسا كان من أجل الدراسة والتكوين المعرفي، لذلك سيمتعض إدريس من العيش مع هذه الجماعة، وينظر إليها بازدراء واحتقار «هذه الجماعة المعروفة بخمولها وحدة لسانها وعجزها عن الانسجام مع الجو الثقافي الفرنسي» (ص: 75).

تقدم -إذن- «أوراق» خطابا حول الرؤى المتصارعة في الفترة المستلهمة تخيليا، وهي فترة ما قبل الاستقلال وما بعده (1935-1975). في هذه الفترة تتصارع رؤيتان، الرؤية الاجتماعية للمثقف الوطني المؤمن بقضيته الوطنية إيمانا صوفيا، منزها عن المصالح الحزبية الطبقية، ورؤية المثقف الانتهازي، الذي يتصيد الفرص للتسابق على المناصب السياسية.

وتكشف «أوراق» عن الجذور الاجتماعية والطبقية لهذا الصراع، إذ ينتمي المثقف الانتهازي إلى فئة الأعيان والاغنياء في هذه الفترة الدقيقة من تاريخ المغرب، في حين ينتمي المثقف الوطني إلى الفئة المتوسطة.

في هذه الظروف التاريخية الحاسمة عاش إدريس، وبخل في صراع حاد مع المعمر والخنوة والطلبة المغاربة المتقاعسين، يدفعه إلى ذلك ممارسته للسياسة كمبدأ وسلوك أخلاقي، وتشبعه بأفكار الحركة الوطنية. وكان يرى في الاستقلال مسألة مصير، يتوقف عليها

مدلول هذه الكلمة؟ الواقع أن كلا البرنامجين بقي حتى اليوم مجرد دعوى ولم يخرج أي واحد منهما إلى حيز الوجود: والنخبة العربية تتأرجح منذ عقود بين البرنامجين لأسباب متعددة لا مجال لتفصيلها هنا، مع ما لذلك التأرجح من عواقب سلبية على الوضع التعليمي والثقافي في الوطن العربي» (14).

فإلى متى سيظل هذان النموذجان في حالة صراع وتناوب؟

2- أزمة نماذج أخلاقية: يمثل إدريس نموذج المثقف العربي المؤمن بالقضية الوطنية إيمانا صوفيا، فهو في نضاله الفكري والسياسي، يتنزه عن أغراضه الشخصية، فلا يبحث عن شهرة أو مجد أو تزلف من السلطة، ويرتفع عن المصالح الحزبية الضيقة، فلم يكن ينتمي لجهة سياسية ما، لقد كان يرتبط بالشعب ولا يربط نضاله بطبقة اجتماعية واحدة: وظل يناضل من موقع المثقف الوطني الحر، غير المنتمي لحزب ما أو طبقة ما، يقابل إدريس جماعة الطلبة الفوضويين، الذين يمثلون نموذج المثقف الانتهازي، فهم لم يكن لديهم من هم في فترة الاستعمار سوى اللهو واقتناص فرص اللذة والمتعة في فرنسا، في حين يعيش الشعب المغربي تحت ظلم الاستعمار، وحين حقق المغرب الاستقلال، عادوا مهرولين للتكالب على المناصب السياسية والإدارية العليا.

ينتج عن هذا التقابل في الرؤيتين، تقابل في السلم الأخلاقي، ذلك أن النص يقدم إدريس نموذجا ثقافيا مثملا للخير والإيجاب والنزاهة، ويقدم جماعة الفوضويين نموذجا ثقافيا مثملا لقيم السلب والخداع والانتهازية والكذب، وهو ما يطرح هذا التساؤل إلى أي حد ما يكون المثقف ملتزما أخلاقيا إزاء القضية التي

طبقة مشكلة من أغلب البورجوازيين تريد أن تحافظ على مصالحها الطبقة وتربطها بالوجود الاستعماري، ولما أحسنت أن الاستقلال «المنبؤ» أصبح حلما محققا، اندفعت بكل قواها للإنابة عن المعمر في تسيير الاقتصاد المغربي. وطبقة أخرى مشكلة من الفئات العريضة من السكان ومن البورجوازية الصغيرة، ومن ثلة من البورجوازيين الوطنيين، تربط التقدم الاجتماعي بالقضاء على المعمر وأتباعه ويتسطين برنامج وطني لإصلاح البنيات الاجتماعية والاقتصادية المنخوبة» (13).

إن، كيف تتمظهر أزمة المثقف العربي في نص «أوراق»؟

إن هذه الأزمة تتخذ صورا متعددة:

1- أزمة نماذج إبستيمولوجية: يمثل «شعيب» نموذج المثقف الذي يتخذ من التراث العربي الإسلامي نموذجا معرفيا لمعرفة الذات ومعرفة العالم، والبحث عن سبيل التطور، ويمثل «إدريس» نموذج المثقف الذي يتخذ من الثقافة الغربية نموذجا لمعرفة الذات ومعرفة العالم. لقد اعتاد الفكر العربي أن يسمى نموذج «شعيب» بالمثقف «السلفي»، ونموذج «إدريس» بالمثقف «الليبرالي».

والجدير بالتنويه أن نص «أوراق» يعرض هذين النموذجين في حالة تفاهم وتفاعل، وليس في حالة صراع وعداء، ذلك أن كل واحد منهما يحاول أن يفهم الآخر في إطار من الموضوعية والمحبة والصداقة، بعيدا عن علاقة الاقصاء والإلغاء والتهميش.

«هكذا يوجد على الساحة العربية برنامجان يتفانان في الهدف، محو التخلف، ويفترقان في الغاية: الأصالة بالمحافظة على الموروث، أم النبوغ في إطار التراث الانساني المشترك (مهما كان

يدافع عنها؟ كثيرا ما يتحدث المثقفون العرب عن مطلب الديمقراطية في المجتمع، إلى أي حد ما هذا السلوك الديمقراطي حاصر في علاقاتهم، وفي مؤسساتهم المدنية: الأحزاب، الجمعيات الثقافية والمنشآت السياسية واتحادات كتاب العرب....؟

3. أزمة مجتمعية: لقد عاصر إدريس مرحلة حاسمة من تاريخ المغرب، هي فترة الصراع ضد الاستعمار، وكان لهذه الفترة دور في دفعه إلى الانخراط في العمل السياسي، إن هذا الانخراط في العمل السياسي، سيكشف له عن حقائق مرعبة، تعمق إحساسه بالعزلة والاحباط والاغتراب، وأهم هذه الحقائق المفجعة خمول الشعب المغربي وتدني وعيه السياسي، يقول: «رأي الجمهور المغربي هو (أدخل راسك) فكرة التضحية في سبيل الجماعة لا يقول بها إلا القليل فتصبح الوطنية لون الذات القوية، عنوان ميل الفرد إلى الحياة المساوية».

إن الأزمة هنا نابعة من تخلف المجتمع، الشيء الذي يعمق الفجوة بين المثقف والمجتمع، وي طرح مشكل التواصل بين المثقف والجمهور الواسع، خاصة إذا كان هذا الجمهور يعاني من مشاكل الأمية وتدني الوعي السياسي والثقافي. إن هذا الواقع الاجتماعي المتدني يولد عند المثقف ردود فعل ارتكاسية ونكوصية، قد تفضي به إلى فقدان الثقة في تغيير المجتمع.

4. أزمة ذاتية: لقد أدى إخفاق مشروع الاستقلال في المغرب خلال بداياته إلى صدمة إدريس، إذ رأى طموحاته تنهار في زحمة الهرولة على المناصب السياسية العليا من طرف الوصليين وأعداء الوطن. لقد كان يحلم بمغرب مستقل، يعني

مستقبله واستقلاله على قيم التحديث والعقلانية، فإذا بالاستقلال يكشف عن مغرب شيخ تقوده زمرة من المثقفين الانتهازيين، يقول: «علمنا بمغرب شاب للشبان، مغرب عادل وحازم ينظر إلى الامام ويعمل بهمة وطموح، فكشف لنا عن مغرب شيخ للشيوخ، ينبذ كل يوم مقياسا جديدا من مقياس العصر. كنا طفيليين في مغرب الأجانب، وما نحن أجناب في مغرب الأشباح العائدة» (ص: 157).

5. أزمة الصراع الفكري والوجداني: لقد تعلم إدريس على يد النصاري، وتشرب علوم الغرب الحديثة، وكان هذا التعلم مصدر اعتماد عن تراثه الفكري العربي والإسلامي، ومصدر صراع فكري ووجداني في شخصيته، هذا الصراع أفضى إلى زعزعة وحدته النفسية وفقدانه الانسجام مع ذاته وتقاليد. ومما له دلالة في هذا الإطار، أن أمه عندما ولدت نذرت ألا يتعلم على يد النصاري الكفار، وأن يتعلم على يد شيوخ فاس المسلمين، إلا أنه سيخالف هذه الوصية ويتعلم علوم الغرب، فهل كانت أمه تعلم بالمصير المساوي الذي سيؤول إليه؟ إن الأمر لا يخطو من أحياء دينية وميثولوجية، فكان هذا الاغتراب هو نوع من الخطيئة، خطيئة مخالفة نبوءة الأم، والأم هنا قد تكون استعارة للأصل وللماضي وللهوية.

لقد كان للفكر الفلسفي الغربي أثر حاسم في تعميق انقسام إدريس عن أسرته ووطنه وتراثه وحضارته، إن هذا الاغتراب له علاقة بما يسميه عبدالله العروي «الوفاء للماضي وللأب»: لقد أحس إدريس أن الثقافة الغربية تهدد في هويته وجذوره، يقول العروي: «لا بد أن

تحس أن شيئاً يضيع منك من تراثك ووجدانك».

إن هذا الصراع الفكري الوجداني يعكس صراع التراث والحداثة في شخصية إدريس باعتباره مثقفاً. فهل استطاع المثقف العربي أن يحسم هذا الصراع الفكري الوجداني في نفسه؟

6. أزمة عاطفية: إن علاقة إدريس بالمرأة ستضاعف من اغترابه عن نفسه وعن وطنه، فمنذ طفولته كانت علاقته بالمرأة مشوبة بالنفور والحذر والتباعد، بحكم طبيعة المجتمع المغربي التقليدي، الذي كان يضرب حصاراً على المرأة خلال هذه الفترة، ولقد تعمقت أزمته العاطفية بشكل مأساوي في فرنسا، لأنه لم يستطع أن يقيم علاقات مع الفتيات، مثل بقية الشباب، فقد ظل يحتقر أصدقاءه الذين انخرطوا في معايشرة النساء، يقول: «أتظاهر باحتقار زملائي لأنهم يلهفون وراء الأنثى» (ص: 78).

إن فشل إدريس في إقامة علاقة سوية وطبيعية مع المرأة كان مصدر عزله واكتنابه، بل مصدر صراع نفسي حاد بين رغباته والواقع، يقول: «إذا صح العزم لماذا الحزن؟ أعوض تناقضاً بآخر، أعيش في حرب دائمة في ظل كآبة لا نهاية لها. وأثناء الليل أحلم كما لو كنت بلا رغبة بلا شهوة!» (ص: 87).

كيف هي علاقة المثقف العربي بالمرأة؟ وإلى أي حد ما استطاع أن يتخلص من قيم الأنانية والتملك الأبوية في علاقته بالمرأة؟

1- عبدالله العروي: «أوراق» المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1996م.

2- سيزا قاسم: «روايات عربية قراءة مقارنة»، منشورات الرابطة، الطبعة الأولى 1997، ص: 110.

3- يثير نص «أوراق» إشكالا أجناسيا، عالجه في دراسة بعنوان «شعرية السيرة الذهبية في أوراق» ستُنشر في مجلة الآداب البيروتية.

4- انظر أعماله الفكرية: «أزمة المثقفين»، «تأفقتنا في ضوء التاريخ» «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، «العرب والفكر التاريخي».

5- عبدالله العروي: «من التاريخ إلى الحب» (حوار) نشر الفنك 1996، ص: 19-20.

6- د. سعيد بكناد: «هشيميات النص الروائي»، منشورات جامعة المولى اسماعيل، كلية الآداب، مكناس، 1994، ص: 117.

7- نفسه: ص: 118.

8- محمد الذهبي: «عبدالله العروي من التاريخ إلى الحب» (حوار) نشر الفنك المغرب، 1996، ص: 34.

9- عبدالله العروي من التاريخ إلى الحب، ص: 35.

10- نفسه: ص: 53.

11- عبدالله العروي: حوار مع سيزا قاسم، ص: 12.

12- عبدالله العروي: «من التاريخ إلى الحب» ص: 54، 53.

13- محمد بن عبد الله العروي: «عبدالله العروي» ص: 67.

14- عبدالله العروي: «تأفقتنا في ضوء التاريخ» المركز الثقافي العربي الطبعة الثالثة 1992، ص: 202.



الكتابة التي بيّض

«ما بعد الحداثة والنص الأخير»

• مالك بوذيبية / الجزائر

بعد سقوط نظرية الحداثة، تسعى الحداثة البعدية - أو ما بعد الحداثة - الآن إلى إقامة نظام عالمي شمولي جديد وأخير يلغي جميع الأنظمة الإكليروسية القديمة، سواء على مستوى الفكر والمعرفة أو حتى على مستوى الحضارة ككل.

وإذا كان هناك في الغرب من أعلن - بدافع من ميولاته العاطفية، السياسية والإيديولوجية - عن نهاية التاريخ وبلوغ الحضارة شكلها النهائي والآخر من خلال «الراسمالية العالمية الجديدة» فإن هناك عندنا من المثقفين الحداثيين من لا يزال متشبثاً بأوهام «الحداثة»، حتى تحولت هذه الكلمة عندنا - لكثرة ما أحيط

بها من هالات القداسة - إلى «جان» - بتعبير المحروم بختي بن عودة - أو إلى ما يشبه «العنقاء» في الأساطير القديمة. فإذا صبح أن لكل شعب في كل عصر حقائقه وخرافاته، فإن خرافتنا الجديدة الكبرى - لا حقيقة عصرنا - الساطعة هي هذه الحداثة المعطوبة - بتعبير كل من «محمد بنيس» و «عمار بلحسن».

إن أكبر دليل على خرافية الحداثة ولا حقيقتها، هو أنها لا تكاد تشرع في بناء شيء، إلا لتبدأ في هدمه من جديد وهكذا، فالنطور التقني في مجال وسائل الحضارة - الطب وحقوق الإنسان على سبيل المثال - يقابله تطور آخر في مجال إنتاج وسائل الموت والدمار (الأسلحة والقنابل بأنواعها) كما أن التقدم الذي أحرزته البنيوية، في مجال الكتابة والتشكيل قاد إلى نوع آخر من التفكير والتفكك، وضع الكتابة، والحداثة، والعالم ككل موضع تساؤل أخير، فهل هي النهاية؟ أم أنها البداية؟ هل ستكون السيادة في الأخير للفوضى والعماء والواقع المتشظي واللاعقل، أم سينجح الاتجاه العقلي الموضوعي والنقدي الجديد في إيجاد دلالة ما.. أو دلالة ممكنة لتجاوز هذا التشظي، والعماء والفوضى؟

أولا: وضع اللغة من التمثيل إلى التشكيل

يرتبط مجال تطور الكتابة جدليا، بمسار تطور اللغة، التي لم تكن في ظهورها الأول - حسب «ميشيل فوكو» إلا نسقا أوليا لمجموعة من العلائق أو «التمثيلات»، التي تربط بين «الكلمات والأشياء» ربطا مباشرا، لا يذهب إلى ما هو أبعد من تسمية «الموجودات» بأسمائها الأولى التي تكون قد سبقتها إلى الظهور والأنوجد عبر الكتب المحفوظة، ذلك لأن

ما وضعه الله في العالم الأول أول مرة هو «الكلمات»، لذلك فإن «آدم حين علم الكائنات أسماءها الأولى، لم يفعل سوى أن قرأ هذه العلامات المرئية الصامتة». وهكذا لم يفعل «ميشيل فوكو» نفسه - في شأن تفسيره لمنشأ اللغة - سوى أنه أعاد قراءة «الكتب المقدسة» التي تتفق جميعها على أن «المكتوب سابق للمنطوق»، وهذه الوظيفة «التمثيلية» الأولية، التي للغة هي ما يفسر تركز نظام الخطاب» النقدي التقليدي كله حول نظرية التفسير أو المعنى. لكن ومع الظهور المتأخر للأدب والذي يعتبره «ميشيل فوكو» بمثابة الظهور «الثاني» والحقيقي للغة، فالأدب «هو الظهور الثاني لكيان اللغة الحي» وابتداء من القرن التاسع عشر «حيث أبان الأدب اللغة في كينونتها» سوف تتحول اللغة من مجرد «وسيلة» للتمثيل والتفسير إلى «موضوع للمعرفة»، تتناول الدراسات الحديثة بالبحث كغيره من المواضيع، ومن الآن سوف تمتلك اللغة خطابها الخاص بها كإحدى وسائل الإبداع المهمة، لتظفر على وظيفتها الحقيقية بين وظائف «التشكيل» الأخرى (الخط، الرسم، النحت، المسرح.. إلخ)، «ومن الآن فصاعدا فإن اللغة ستمو دون إقلاق ودون نهاية محددة ودون وعد»، (وهو ما سوف تنطبق عليه لاحقا من خلال تتبعنا لمسار تطور «مستويات» التشكيل اللغوي») وهذه الإزدواجية الوظيفية أو «الوظيفة الإزدواجية للغة» (التفسير، التشكيل) هي ما طبع النقد الحديث بطابع المشاكسة والإختلاف، كالصراع الدائر الآن بين الأصالة والحداثة في مجال النقد الأدبي، وهو صراع ناتج في الأساس من الاختلاف الكلي في النظر إلى مسألة اللغة كما أنه امتداد طبيعي

أخلاقية كثيرا ما تنسى النص لتصب
نقدها على الكاتب.

والنص القديم «شفاهي» لفظي يعتمد
في تبليغ خطابه بالدرجة الأولى على
«الصوت» وعلى «السماع» (لذلك ضاع
الكثير من النصوص الجاهلية عنا، لأنها
تكون قد ماتت بموت روائها) وهو يعتمد
بالدرجة الثانية على «الموسيقى» اللفظية
«السجع» أو على أوزان الشعر «القوافي»
لأن الكلام للوزون المقفى أو المسجوع،
يكون سهل التداول والحفظ، لذلك وصل
إلينا من الشعر الجاهلي ما سهل حفظه
(في الذاكرة وفي الأغاني) لأن تدوينه أو
تقييده بالكتابة لم يتم إلا في العصر
الإسلامي.

2- النص الحديث من الشعرية إلى
التشكيل البصري:

أما النص الحديث، أو الجديد فيقدم
نفسه، كقطعية وكعلاقة فارقة تكشف عن
المستوى الكبير الذي توصلت إليه
منجزات «الحداثة» في مجال تعاملها مع
اللغة، لقد حول «النص الجديد» اللغة من
مجرد وعاء حامل للدلالة، إلى «فضاء
مفتوح» على كل أشكال «التجريب»،
واعتقد أن اللغة قبل أن تصل إلى ما
وصلت إليه من تطور، قد مرت عبر
طروحات الحداثة وفتوحات النص الجديد
بمرحلتين أساسيتين هامتين، الأولى
«نظرية حسية»، استفادت فيها من الشعر
والسوريالية، والثانية «تقنية بصرية»
استفادت فيها من لعبة البياض والسواد،
ومن جماليات القنون التشكيلية، وسوف
لن نأخذ إلا بخناق النصوص العربية في
حدود ما هو متيسر لدينا في محاولة
التدليل على ما يمثل هذا «النص الجديد»
الذي يتميز في اعتقادي بأربع مميزات
رئيسة نحاول الإلمام بها عبر هذه القراءة

للثنائية الفكرية التي طبعت كل أشكال
المعرفة في العصر الحديث، والتي شطرت
كل شيء إلى ظاهر وباطن عسير
الفيثونولوجيا وعلم النفس وغيرهما.
لنقل أن حيرة المناهج الحديثة في مجال
التعامل مع اللغة هي حيرة العارف الذي لا
يستطيع أن يفصل بين زمنين: زمن يؤمن
بالمعنى وهو الماضي، وزمن يؤمن بالدلالة
وهو الحاضر، وستكون الحيرة أكبر حين
يتعلق الأمر كما سوف نرى بالبحث عن
دور ثالث للغة في الزمن الثالث، والذي هو
المستقبل؟.

ثانيا: مستويات التشكيل اللفوي

1- النص القديم والبعد الأحادي للغة:

يقدم النص القديم نفسه بصورة
مباشرة، كخطاب مباشر لا يثير أية
إشكاليات على مستوى «الرؤية» ولا أية
أسئلة على مستوى «التشكيل» وهذا يعود
إلى انعدام التصور الفلسفي الذي يحرك
الفكر ويحرض اللغة، إن «القصيدة العربية
القديم» على سبيل المثال، قد خلقت «نمطا
واحدا» من التعبير سواء من خلال الإلتزام
«بعضامينها» المحدودة، والمحددة سلفا
(المدح، الغزل، الوصف، الرثاء...)، أو من
خلال الإلتزام «بشكلها العمودي» القائم
أساسا على التشطير، وعلى البحور
الشعرية المحدودة كذلك (سنة عشر بحرا
فقط)، وقد أدى هذا الجمود المركب، إلى
ارتباط النص القديم نقديا «بنظرية
التفسير» وهي نظرية لا تقدم سوى قراءة
تفسيرية، انطباعية سطحية وعاطفية
عابرة، تعيد إنتاج النص من جديد في لغة
كلاسيكية نثرية ميتة، لا يهتما من النص
في حقيقة الأمر سوى إبراز الجوانب
الإيجابية والسلبية فيه وهي نظرية قيمية

المتسرعة:

أ- (١) - في المقام الأول يبرز اهتمام الحداثة العربية بشعرية اللغة كسمة أولى بارزة من سمات التأسيس للنص الجديد نص مشبع بالرموز متعدد الأبعاد ينهض بفعل الإحياء واستنهاض الطاقات التعبيرية الخفية التي للغة، والقادرة على إنتاج الدلالات الشعاعية إلى أبعد مدى كذلك كان «بول فاليري» يردد أن الشعر هو نوع من «الرقص بالكلمات» يهدف إلى الإقامة طويلا في الشعور وفي الذاكرة بما يثيره من انفعالات، على خلاف الكلام العادي الذي يتلاشى بمجرد أن يحقق غايته التبليغية، وتبرز كتابات «جبران خليل جبران» النثرية في العربية خصوصا في «الأجنحة المتكسرة» كإحدى النماذج التي تكشف مدى استفادة النص الجديد من الشعر في بناء لغته الخاصة.

(2) - وفي المقام الثاني تهتم الحداثة «بالغموض» وترفعه كأحد العلامات الدالة على استقلالية سلطة اللغة، وحسب «رومان جاكوبسون» فإن الغموض هو الوشيحة التي لا يمكن أن تمحي من كل رسالة تتمحور حول ذاتها، وهو حسب «جان ميشيل آدم» الصفة الفارقة بين الشعر واللاشعر وقد ارتبطت هذه الصفة بالشعر خصوصا نظرا لما تتطلبه لغة الشعر من «رمزية» وحسب الناقد «رضا بن حميد» فالشعر «خطاب متميز يضم أكثر مما يصرح، يوحي، يأبى أن يفصح عن ظاهرة، أو عن حقيقته من الوهلة الأولى بل تراه بمعن في التحققي والتكتم والخذاع وراء شعرية الكلمات وفي هذا الإطار - إطار الغموض - تتحرك اللغة وتنهض من ركाम الذاكرة وقوضى الأشياء في عالم فاجع لتؤسس كياناتها وخصوصية ذاتها التي تتبع من

خصوصية قولها وتقدم تشكيلا جديدا للعالم والأشياء، ينفصل عن الواقع ويذهب في اتجاه أقق يبقى على احتمالات القراءة وكثرتها، وفي الشعر العربي الحديث يشمخ الشاعر الكبير «أدونيس» بقامته على اللغة ليعمد نفسه «فارسا للكلمات الغريبة» كما نعت نفسه في «أغاني مهيار الديمشقي».

ب- (١) - ومن الناحية التقنية أو التشكيل يبرز اهتمام النص الجديد بلعبة «البياض والسواد» كاستراتيجية جديدة تهدف إلى تكثيف النص ومنع اللغة قوة خارقة على التبليغ، من خلاله إضافة «القوة التحقيقية للبياض» إلى قوة السواد، فالبياض لم يعد هامشا للنص بل هو «الروح» التي تتلبس «جسد» النص، أو هو «الهواء الذي يتنفسه النص» حسب «بول كلوديل» لذلك فإن قراءة النص الحديث لابد أن تمر عبر قراءة كل السواد والبياض معا، في علاقة كل منهما بالآخر وهي علاقة جدلية تقوم على التكمال والإضاءة، فالبياض يكمل السواد أما بالإضافة كان يقول ما عجز عن قوله النص المكتوب، بسبب ما كالتقابة مثلا أو بالإضافة كان يصبح للبياض خطابه الخاص به، والذي يقوله في استقلالية تامة عن المكتوب، وفي أحيان كثيرة يحمل البياض مضمونا مخالفا تماما لما هو مقيد بالسواد، وهنا يصبح البياض «نصا داخل النص» ويمكن إيجاد نماذج كثيرة في العربية للنصوص التي استعمل فيها أصحابها، هذه التقنية الحديثة في الكتابة، كما هو الحال مثلا بالنسبة «لمحمود درويش» و«سعدى يوسف» في معظم تجاربهما الأخيرة.

(2) - واعتقد أن آخر محطة توقف عندها قطار الحداثة في رحلة تشكيل

صوتك العموي»، ولا يأتي الإهتمام بالخط المغربي من قبل «محمد بنيس» (المغربي الأصل) كنوع من الارتباط العاطفي بالتراث فقط لكنه يهدف إلى ربط التراث بالحدثة أيضاً، فالخط المغربي «خط يدوي» وهذا ما يجعله قريباً من «الأشغال اليدوية» مما يجعل الكتابة به نوعاً من أنواع «المهن التقليدية» نظراً لما يتميز له من ليونة و «انسيابية» تجعله قريباً من الماء أو «الدم» وهذا ما جعل الناقدة العربية «يمنى العيد» تفسر هذه العلاقة «الايقونية» بين الخط المغربي والنص الحديث بأنها «محاكاة لنزيف همومنا المعاصرة، ونزيفنا معها».

أما علاقة النص العربي الحديث بالرسم فيمكن إيجاد نموذجها أيضاً في أعمال «سعدى يوسف» الأولى وخصوصاً في ديوان «قصائد مرثية».

أما علاقة النص العربي الحديث بالرسم فيمكن إيجاد نموذجها أيضاً في أعمال «سعدى يوسف» الأولى بالرسوم التعبيرية سنة متباعدة قلما تتخلل عنها الصحف والمجلات السيرة المهتمة بنشر الشعر، وهكذا، صار بإمكان المتذوق للفنون التشكيلية أن يجد ضالته في النص الأدبي الجديد، وهو ما يمنع النص الحاضر الكبير لمختلف الفنون والثقافات الإبداعية، حيث تصير متعة القراءة متعة مزدوجة بعد أن أصبحت مقرونة بمتعة المشاهدة هذا في الشعر، أما في الرواية والقصة، فلم يرق استغلال فضات الصفحة ذلك المستوى الذي بلغته القصيدة، لكننا لا نعدم وجود أشكال أولية من جماليات التشكيل البصري، نلتمسها خصوصاً في تلك التنويعات المطبعية وكذا في بعض تقنيات الإخراج مثل كتابة بعض الكلمات، الجمل، أو

النص الجديد هي محطة «تفضئة النص» أو «التشكيل البصري للغة» (ومن المؤكد أننا لسنا على اطلاع كاف بما ينتج الآن في الغرب، لذلك سوف لن نأخذ بطبيعة الحال إلا بما هو لنا وبين أيدينا)، وما هو بين أيدينا الآن يشير إلى «تداول الحواس» على اللغة، فبعد أن كان النص القديم يعتمد على الصوت بالدرجة الأولى - كما سبق أن أوضحنا - فإن النص الجديد الآن يفتح نفسه على تقنية اللوحة والصورة، مستفيداً من الفنون التشكيلية الحديثة، ومن ثورة العلم في مجال «البصريات» وتبدأ عملية «التشكيل البصري» في النص الحديث، من خطوط بيانية بسيطة في الأول، كاتجاه الكتابة في العربية من اليمين إلى الشمال، أو كاستعمال نوع معين من الخطوط (الخط المغربي مثلاً)، وهو ما يمكن اعتباره بداية الإنطلاق، أو «درجة الصفر» في التشكيل البصري، أما الإنطلاقة الحقيقية فتبدأ من استغلال «فضاء الصفحة» بشكل مغاير للكتابة الطبيعية، كترك البياض عند الكتابة بالعربية على يمين الصفحة بدلاً من يسارها حتى يبدو النص لمن ينظر من بعيد كما لو كان مكتوباً باللاتينية، أو كوضع بعض المقاطع من النص داخل إطار خاص مربع أو مستطيل (أكرو) مما يعطي الإنطباع بوجود «صفحة داخل الصفحة» حسب «ميشيل بوتور» وهذا كله يستلحق أن يظفر به القارئ في كتابه الشاعر «سعدى يوسف» خصوصاً في ديوانه «الأخضر بن يوسف ومشأغل» أما في كتابات الشاعر «محمد بنيس» فيستطيع القارئ أن يظفر بأشكال بديعة أخرى من التشكيل، تتميز أساساً باستغلال «جماليات الخط المغربي» الشهير خصوصاً في ديوان «باتجاه

لأن سؤال ما بعد الحداثة هو سؤال الموت والمصير، وسؤال ما بعد البنيوية هو سؤال التفكيك والقلق ومن تأتي علاقة النص الأخير بالفلسفة كشكل جديد للبحث عن نظام شمولي وواسع لمعنى الكتابة في عالم ما بعد العلم والعقلانية والمنطق، فحين تطورت الكتابة في الشرق كان أقصى ما توصلت إليه هو «الصوفية» والآن كان أقصى ما توصلت إليه الكتابة في الغرب الحديث المتطور هو «السوريالية» هذه السوريالية التي لا تختلف في حقيقتها كثيرا عن الصوفية العربية المتقدمة زما ومعنى.

ففي الأول وكخطوة أولى، تم اغتيال الكورس، أو الصوت الجماعي داخل العمل الأدبي، على اعتبار أن الإبداع قاعلية ذاتية مرتبطة بالنفس، لا قاعلية عقلية بالذكاء، ومنه كانت الكتابة والإبداع، شكلا من أشكال معرفة النفس الإنسانية وسبر أغوارها، وقد لعبت نظرية التحليل النفسي دورها الكبير في هذا الاتجاه، مما أدى إلى سقوط مضامين الالتزام والهجوم الجماعية ويعتبر «بيان موت الكورس» الذي أصدره في البحرين عام 1984 كل من «قاسم حداد» و «أمين صالح» خير ما يعبر على هذا الاتجاه في الأدب العربي الحديث، أما بيان الحداثة لأدونيس ثم بعده بيان الكتابة لمحمد بنيس، فيعلنان بدورهما عن موت الكاتب (العازف المنفرد) وإعلاء سلطة النص المطلقة، حيث تصبح القراءة أهم من الكتابة، والمقروء أهم من القارئ، وفي الغرب يعتبر الشاعر «مالارميه» أول من أعلن موت الكاتب، متأثرا بفلسفة «نتشيه» العدمية حول موت الإله، وحسب مالارميه فإن كل متكلم في كل خطاب مكتوب أو ملفوظ هو الخطاب نفسه،

الفقرات بحروف بارزة، غليظة أو مائلة لتمييزها عن بقية النص، وذلك حين يتعلق الأمر بالانتقال في الزمن من الحاضر إلى الماضي (الفلاش باك) أو مثل ترك بعض الفراغات (البياضات) بين المقاطع كتعبير عن الانتقال الزمني، أو كشكل من أشكال الفصل بين الأجزاء أو كالإفصاح بلغة البياض عن كل مالا يمكن أن يقال لظروف ما، كالتأويل أو الممنوع، سواء كان هذا الممنوع داخليا نفسيا، أو خارجيا كالرقابة على المطبوعات مثلا ومع ذلك لا نعدم في العربية وجود مثل هذه القصص والروايات التي استعملت تقنيات التشكيل البصري ولتأخذ على سبيل المثال لا الحصر، رواية «الوشم» لعبد الرحمن مجيد الربيعي، و«نجمة أغسطس» لصنع الله إبراهيم أو «دهاليز الحبس القديم» للحمادي حيد من تونس... وغيرها.

ثالثا، إعلان موت الحداثة

بعد التشكيل البصري للغة والذي يعتبر آخر ما توصلت إليه البنيوية في مجال التعامل مع النص، تتوقف خيول الحداثة على عتبات البياض، لتطرح التساؤل من جديد حول ملامح نص المستقبل، نص ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية، وما بعد التشكيل. لقد جاءت التفكيكية بقيادة «ريدا» لتعلن موت النص، وتعلن موت الحداثة، وتهدم ذلك النظام القديم من التماثل القائم في البنيوية بين العالم والغة أو بين الأشياء والكلمات، فما هي ملامح النص القادم، النص الأخير، ياترى؟.

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، يجدر بنا أن نمر بالمرآح التي مرت بها الحداثة في طريق احتفائها بالطلق وبالموت السيد،

وهكذا يتم تنويع اللغة سيدة على نفسها وعلى العالم كله، وابتداءً من الآن أي من «الارميه» لم نعد نجد من يتحدث عندما هنا أو في الغرب عن الكاتب، أو حتى عن القارئ (هذا الذي مثل الأعمى يسألنا بعد كل خطوة عن المعنى أو المغزى، هذا القارئ سنأخذه برفق وبصمت إلى أقرب ماوى للعجزة) إلا كما يتم الحديث عن شخص عزيز غائب.

لكن البحث عن كينونة مستحيلة للغة، قد قاد بدوره إلى تفكيكية «دريدية» عابثة، قادت النص عبر دهاليز الفلسفة إلى نوع من البحث عن الله داخل اللغة، فلم نعد نسمع من يتحدث إلا على «الكينونة» وعن «المدلول المتسامي للكلمات»، وأحسن تعريف قرائه للتفكيكية يقول: «إنها طريقة لقراءة النصوص من قرب شديد» وهو تعريف يعني أن يلبس القارئ والنقاد معا، أو كل واحد على حدة، نظارة مكبرة ثم يتقدم إلى النص فيما يشبه الدراسة المخبرية التي تأخذ بالتحليل جميع خلايا النص في دقتها وترابطها وامتدادها، كما أنه تعريف يتفق مع ما كان يعلنه «جاك دريدا» بنفسه مرارا من أن التفكيكية ليست نظرية، ولكنها مجرد طريقة أو «تكنيك» فما هي هذه الطريقة يا ترى؟

لمحاولة فهم هذه الطريقة سوف نستعين بمصطلح «الطرس» الذي جاء به «جيرار جينيت» في كتابه المعنون «بالنطريسات» «فالطرس» هو «الرق» أو الرقعة الجلدية، التي كانت تقوم مقام ورق الكتابة في العصر القديم والصفة التي يتميز بها «الطرس» هي أنه يحافظ على الكتابات التي خطت عليه حتى بعد أن يتم مسحه والكتابة عليه من جديد، وهكذا الكاتب يكتب نصا ليطمس نصا آخر يكتب قبله، فهو يكتب ويمحو في الوقت نفسه،

لكن ما يمحوه يظل قابعا بين سطور النص الجديد، لذلك وبصورة عكسية، فإن قراءة النص الجديد، هي في الوقت نفسه مجموع قراءة للنصوص التي كتبت قبله أو «تحت» بتعبير أدق، إن هذه التقنية التفكيكية، تهدف إلى العودة بالنص إلى ينابيعه الأولى صعودا في التاريخ إلى الماضي وهذا من أجل حفر النص لاستكشاف طبقاته الأرضية (اللغوية) المترسبة فوق بعضها على مر الزمن وتوالي الكتابات وصولا إلى نواة النص الساخنة، التي شكلته في البدء، وهو أمر يشبه المستحيل، لأنه لا يوجد هناك «كتابة كلية ونهائية» لأي نص، ولسنا ندري هل نحن أمام نظرية مثالية في القراءة أم نحن أمام نظرية نسبية في الكتابة؟ ربما كنا أيضا أمام فلسفة جديدة في «عبث اللغة»؟ لنصغ بإمعان إلى هذه الفقرة المقتبسة من رواية «اللامسمى» لفيلسوف اللعب واللامعقول «صومويل بيكت» وهي على لسان بطة الرواية التي تقول: «يجب الاستمرار، لا أستطيع أن أستم، يجب أن أقول الكلمات طالما أن هناك كلمات. يجب أن أقولها حتى تعثر علي وحتى تقولني، إنه عناء غريب، خطأ غريب. يجب الاستمرار ربما يكون ذلك قد حصل من قبل. ربما تكون الكلمات قد قالتني من قبل. وربما تكون قد حملتني إلى عتبة تاريخي أمام الباب الذي يفتح على تاريخي الذي سيثير دهشتي واستغرابي فيما لو انتفتح حقا».

ما معنى هذا؟ وهل لهذا «الهديان» من هدف آخر غير الرغبة في الثرثرة، وقول أي شيء؟، ربما كان ذلك صحيحا، لو كان الأمر يتعلق بمستوى عادي من مستويات الخطاب. ولكننا هنا أمام «مركز خطاب» وفيه تسكن «النواة الخفية للذات

الشيء الذي أنا مصنوع منه، وليست هي الأداة التي أستعمل، وبالتالي «فإنه لوتم أن أعتقد أنني أستطيع أن أكون حاضرا في أي وقت، بصورة كلية أمامك فيما أقوله أو أكتبه» وبهذا يكون موت اللغة أو موت «تاريخ اللغة» (بما أنها عاجزة عن أن «تكوننا» تقولنا» هو موتنا نحن. ومن هنا كان إعلان ميشيل فوكو في نهاية كتابه «الكلمات والأشياء» عن «موت الإنسان».

رابعاً: سلطة البياض الحقيقية:

هل يستطيع البياض أن يشكل نص المستقبل أو أن يحقق ما عجزت عنه الكتابة؟.

في أدب المراسلة نجد هناك نوعاً من المراسلات يطلق عليه اسم «الخط الأبيض»، وفحواه أن يعتمد المراسل إلى ورقة بيضاء فيطويها ويضعها في ظرف مغلق ثم يرسلها إلى المعني، وحسب الشاعر العراقي «محمد سعيد الصكار» فإن هذا النوع من الرسائل الموجهة المتبادلة بين الأهل والأصدقاء الحميمين يحمل عتاباً قاسياً، ربما يكون مشوباً بالتقريع لأن حكمها أن ترسل بعد رسائل اعتيادية كثيرة لا يجاب عنها، فيعمد المرسل إلى هذا النوع من الرسائل وكأنه يقول لصاحبه: «لم يعد هناك ما يقال»، أو أن لم يكن لديك ورق لتجيب عن رسائلي فإليك هذه الورقة، وقد جرت العادة أن يبادر متلقي الخط الأبيض إلى الإجابة فوراً، معتذراً وموضحاً أسباب تأخره في الإجابة».

وهكذا لا نملك إلا أن نقف بدورنا، مبهوتين ومندهشين لهذه السلطة السحرية الكبرى التي يملكها البياض على نفوسنا، وهو ما أدركته وحاولت

المحدثة، وهي ذات واعية جداً بذاتها وبما تقوله (على الأقل في المستوى الذي تحدده هي لنفسها داخل الخطاب) إنها ذات «حديثة» (موجودة» وذات «محدثة» (تقول، ولها ما تقول، رغم كل شيء) وهي في الحقيقة مجموعة ذوات أو «ذات منشطرة» على نفسها إلى «ذوات»، كما لو أن «الذات المركزية» تقف وحيدة في غرفة مليئة «بالمرايا» فلا تعود تعرف من هي وأين هي، «المرايا هي الكلمات» والعثور على الذات الحقيقية (المركزية) يتطلب منها أحد الأمرين: إما أن تدمر جميع المرايا وتلتزم «الصمت المطلق» وإما أن تستمر في الشرثرة، والبحث عن ذاتها إلى ما لا نهاية بين مرايا الكلمات (من يتحدث هنا؟) إنه «السؤال التشويهي» القديم نفسه يكرر نفسه مرة أخرى، فهل نقول كما قال، «مالارميه»: «(إنه النص)؟ نعم إنه النص يحدث نفسه بنفسه في رحلة التطريسات السيزيفية الشاقة وإنها لعودة ميمونة إلى التفكيكية الدريدواوية، تحملنا إليها هذه المرة أنساق الكلمات الملوطة لا المكتوبة. «يجب أن أقول الكلمات» وعبر فعل القول هذا «يجب الاستمرار» نعم يجب أن تستمر رحلة «التفكيك» بحثاً عن «النص النواة» أو «مركز الذات» المتكلمة وسط تاريخها الحقيقي الذي هو بالتأكيد «تاريخ كل الكلمات» التي تكون حقا قد قالت (ها) ليس في زمان أو مكان ما، ولكن في جميع الأزمنة والأمكنة، وربما تكون حقا قد قالت (ها) في اللازمان واللامكان، وفعل القول هذا يعود على «الكلمات» أكثر مما يعود على «المتكلم» لأن الكلمات هي التي تقولنا ولسنا نحن الذين نقولها كما نتصور، وبمعنى آخر فإن كلماتك كلها أو «تاريخ كلماتك» هو أنت، وحسب «مدان سروب» فإن «اللغة هي

العربية، يتمتع بقسط وافر من الحرية والديمقراطية (ما شاء الله!)، فحسب الشاعر «رشاد أبو شاوار» الفلسطيني فليس هناك المرض والفقر فقط من أعباء المبدع، فهناك الجهل والكذب والنفاق والتزوير والإدعاء والتخلف، ونحن المبدعون العرب نعيش - والحمد لله! - على كل هذه الأمراض ومعها الرقابة وسلسلة المحرمات... وعلى هذا الأساس فإن انكماش الكتابة أمام البياض في أعمال الكتاب والمبدعين - العرب منهم بالخصوص - هو بحث عن نوع من التعويض عن حرية مفقودة أو مكبوتة، لم تستطع التعبير عن نفسها في ظل نظام ديكتاتوري قائم على المصادرة والإلغاء والتقييد، سواء على مستوى السياسة أو حتى على مستوى الفكر الآخر، فيقول الروائي الكبير «جمال الغيطاني»: كيف يمكن التعبير عن موقف ضد القهر في ظل وطأة أجهزة القهر عينها؟، أما غادة السمان فتؤكد بأننا كلنا كأبناء صرنا «لطفاء ككلاب الزينة وعسجنين ولا نلفظ كلمة الحرية إلا بتحفظ خوفا من خدش شعور الرقيب». فالبياض هو المتنفس الوحيد، وهو الهواء الذي يتنفسه الكاتب والنص معا في محيط يفتقد الأوكسجين، إنها حكاية الممنوع والمكبوت، تقول نفسها عبر البياض، بياض الورق وبياض عيون الكتاب المقموعين «كأسود السركات المروضة» بتعبير الشاعر «بلند الحيدري». ولكنها ليست حكاية الرقيب الخارجي فقط، إنها حكاية الرقيب الداخلي قبل ذلك فالرقابة النفسية أخطر على الكاتب من كل ثالث محرم في الدين أو السياسة أو الجنس، فالخوف هو السلطة التي تحكم معظم كتابنا العرب من الداخل وتجعلهم

الاستفادة منه النصوص الحديثة، سواء عبر لعبة السواد والبياض والديالكتيكية الشهيرة التي أشرنا إليها سابقا، عبر «سلطة النص الغائب»، كأن يحمل النص خطابا مزدوجا قد يكون الخطاب الداخلي فيه مخالفا أو مختلفا تماما للخطاب المباشر الذي يقوله عبر اللغة المكتوبة أو السواد، ويمكن إيجاد هذا النوع من الخطاب المزدوج في قصائد «محمود درويش» المتأخرة منها بالخصوص، كما هو الحال في قصيدته «أحد عشر كوكبا قلبي» و«خطبة الهندي الأحمر ما قبل الأخيرة» أمام الرجل الأبيض «حيث تأخذ الفلسطينية أشكالا أخرى من الإفصاح عبر الموروث الديني أو التاريخي للشعب الفلسطيني أو للشعوب الأخرى التي تحمل معه جذورا مشتركة للأساسة (الهنود الحمر مثلا). يقول الدكتور «محمد الرميحي» في مقال له بجملة العربي حول أزمة المثقف العربي: «قديمًا كان الكاتب يستطيع التخفي، ويستطيع تسريب الأفكار التي يريدها من تحت أنف السلطان، أما الآن، ومع تطور وسائل السلطة فقد أصبحت على معرفة بكل ألعايب الكتاب، وأصبح عليه إما مواجهتها بمواجهة صريحة، أو الإستسلام لسلطوتها» وأنا أقول إن الكاتب الحديث أيضا أصبح أكثر قدرة على التخفي وعلى إبداء أساليبه والأعيبه وأن يمرر ما شاء من الأفكار من تحت أنف الرقابة أو الجمارك دون أن يتحتم عليه الإستسلام لسلطوتها.

إن لعبة البياض، أو النص الغائب هي الآن من أذكى المنافذ السرية التي يتم عبرها تهريب ممنوعات الفكر والإبداع، كلها في غفلة كاملة من الرقيب أو الظل الحارس، خاصة في بلدان كبلداننا

خامساً: في الحضور الأورفيوسي للغة

يبدو البياض الآن كعتبة عليا تسعى نظرية الحداثة البعدية أو ما بعد الحداثة إلى تجاوزها عبر البحث عن إبداع الشكل النهائي للنص الأخير الذي تتوقف عنده كل أشكال التعبير وهو في اعتقادي سعي إلى إنتاج الفوضى أو المستحيل، لأن جعل ما بعد الحداثة كقاعدة عليا للصراع الذي دار زمنًا طويلاً عبر الحداثة بين البنيوية والتفكيكية، معناه التخلي نهائياً عن منجزات الحداثة في مجال اللغة وهو ما يستدعي بدوره التخلي عن جميع أنساق الكتابة وتنظيماتها وتسود الفوضى العارمة ربوع اللغة، أو التخلي نهائياً عن اللغة والبحث في البياض عن نوع من اللجوء الصوفي للموازي للصمت والغياب والموت والعدم، إن نص ما بعد الحداثة هو إما نص هلامي مخاطي ليس له طعم، أو لون أو شكل، كالهذيانات المحمومة وكلام المجانين، أو نص يحتفي بالبياض كشكل أخير من أشكال الإفصاح في المطلق عبر الحضور الصوفي أو الأورفيوسي للغة، ومن تمثيلات البياض هذه العلاقة الوطنية بين بياض النص وبياض العين، ففي العين كلما اتسع البياض وضاق السواد، اتسعت الرؤية، أما طغيان البياض بصورة شمولية وكلية على العين فيؤدي بصورة مطلقة إلى العماء، فالبياض إذا هو العماء الذي يتربص بالنص كما يتربص بالعين المبصرة، لكن العماء الذي يذهب البصر يفتح المجال واسعاً أمام البصيرة لتستنهض طاقاتها الخفية والخارقة على الإدراك أي على الرؤية، ليس بين الرؤية والرؤيا في الظاهر سوى التاء المنقلبة ألفاً ومدوداً، وهكذا حتى في الإنكسار فإن

يعيشون حالة فصام «شيزوفرينا» رهيبة، حتى غدا الواحد منهم كما قال الكاتب المصري «أحمد عباس صالح» (يكتب لقارئ واحد ووحيد هو رئيس الجمهورية)!! بل إن الخوف امتد وتمادى ليصبح الخوف على الحرية خوفاً منها فكلمهم يتمناها، وكلمهم يخشاه، كلمهم يتغنى بها وكلمهم يتوجس خيفة من حضورها، وهذا الشاعر السوري «مدوح عدوان» يتساءل ساخراً: «ماذا لو فاجأنا الحرية ذات صباح؟ إن تضبطنا متلبسين بنسيانها أو خيانتها؟ فلقد تعودنا غيابها حتى أننا نرتبك في حضورها ولعلنا سنضبط أنفسنا ونحن نتمنى لو أنها لم تحضر»!

إن قارئ «روايات «عبدالرحمن مجيد الربيعي» أو «عبدالرحمن منيف» على سبيل المثال، يستطيع أن يتلمس بوضوح كيف يفصح الكاتب عن غريته وعن مكبوتاته عبر البياض ولغة الهوامش خصوصاً عند إدارة الحوار الخارجي بين الأبطال والشخصيات الأخرى «الديالوج» والداخلي بين الأبطال وأنفسهم «المنولوج» حيث تبرز السطور معبأة بالنقاط أو موشومة بالفواصل المتتابعة والمتداخلة في الصمت والغياب كالأصابع الخفية تشير إلى سواد الحاكم العربي أو لا أدري ماذا كان يقصد الشاعر والصحفي «بول شاوول» حين أصدر من سنوات ديواناً شعرياً أبيض الأوراق والصفحات، ولكن اعتقد أنها إشارة نكية جداً من كاتب عربي أراد أن يعبر عن سخطه المرة من طروحات الحداثة ومن رقابات السلطان، وكأنه أراد أن يقول: لم يعد هناك ما يقال!، أو إذا لم يكن لكم ورق جيد لكتابة نصوص جيدة فهاكم هذا الكتاب! فهل وصلت الرسالة؟!

القاسم الشابي» أيضا «عبدالله بوخالفة» و «قاروق اسميرة» الجزائريان وغيرهم كثير، إن قانون الميثاقين يقا لا يختلف كثيرا في صرامته وقوته عن قانون الطبيعة، فمثلا تبرد المواد التي تسخن بسرعة، بنفس السرعة، فإن النجوم التي تومض بشدة تنطفئ بسرعة أكبر من غيرها، وكذلك الشأن بالنسبة للشعراء الذين يستنفدون حياتهم حينما يرون أكثر مما يجب وأبعد مما يجب، إن كل شاعر راثي هو سارق نار من معبد الآلهة ولهذا كان عليه أن يموت دائما.

فالحضور الأورفيوسي للغة إذا، هو ذوبان السواد والبياض معا في نقطة عليا يصبح كل شيء فيها ملطفاً في مطلق، وكذلك تريد أن تكون نصوص ما بعد الحداثة، ذهبا في الموت إلى الأبدية لكي تظهر كينونة اللغة عبر البياض والصمت، بعد أن أعجزتها عن بلوغها لغة الكتابة والكلام، فالبياض إذن هو احتفاء بالموت ضمن طقوس خاصة ونسق خاص من الرموز والدلالات التي تستحضر اللغة في أثيريتها ومشاعيتها وانتشارها فالبياض مصير وكينونة وتحقيق أخير لتبوءات السواد، إن البياض هو الفراغ المهول الذي سوف يهوي إليه العالم والأشياء والكلمات في النهاية، وليست الكتابة إلا تنصلات وهروب ذكية من هذا المصير المحتوم، لذلك سوف يأتي الربط لاحقا بين نهاية الكتابة ونهاية العالم كشكل أخير من الإنمحاء أو القناء.

سادسا: الكتابة والعالم/تمثيلات السواد

تعلن البنيوية من البدء عن نوع «ذكي»

الرؤية محدودة، والرؤيا ممدودة أي ليس لها حد، أما في المستوى الباطن فإن ما بينهما من تباين واختلاف كبير جدا يصل إلى درجة التناقض الكلي، لأن الرؤية عند المتصوفة وكما هو معروف هي «العماء الحقيقي» فالعين كغيرها من الحواس حجاب حاجز بيننا وبين الحقيقة التي لا ندرك بالبصر ولكن ندرك بالبصائر، فالنص الصوفي في اعتقادي هو السمة النهائية للشكل الأخير من النصوص التي تبشر بها نظرية ما بعد الحداثة، إنه نص لا تكتبه لغة ولا يشكله لفظ إنما يحققه البياض بقدراته الإيحائية وطاقاته الخارقة على الإستحضار، لأن اللغة من طبيعة أرضية ناقصة، وهو ما يجعل السعي إلى إنتاج النص الأخير عبر اللغة سعيا إلى إنتاج المستحيل، فالجاذبية الأرضية التي هدت أجنحة «برومثيوس» وأحرقت «قالقامش» هي نفسها القوة التي ستهد أجنحة كل الكتاب ومنظري ما بعد الحداثة من المتصوفين اللغويين فمثلا لآل لاسئلة الإنسان الوجودية إلا بالموت، فإنه لا حل لمعضلة الكتابة إلا بموت اللغة، أي البياض، ومن هنا يمكن إيجاد شبه قاعدة ولو أولية وبسيطة لمحاولة تفسير جنون الأدباء والفلاسفة أو انتحارهم فالجنون هو شكل آخر من أشكال البياض بما أنه محو للغة ومحو للعقل، وهو شكل آخر من أشكال التصوف وكذلك الموت، وعلى سبيل التذليل فقط نتناول الشعراء لأن معظم الشعراء الذين كتبوا نصوصا إبداعية غاية في الكثافة والتركيز سرعان ما انتهوا في البياض، وهذا لا يرجع إلى استنفادهم لمادتهم الرمادية فقط ككل الاذكاء، ولكن يرجع كذلك إلى استنفادهم لحياتهم، «رامبو» قال كل ما عنده باكرا وانتهى باكرا كذلك في البياض، «أبو

الأم في العالم (والذي يرسم بالمصادفة شكل الصليب) علامة بشارية على عودة المسيحية إلى الإنتشار من جديد في العالم، عبر اللغة المقدسة أو «الكلمة».

لنترك مناقشة هذا الزعم إلى حينها، ولننظر إليه الآن كيف قسر اتجاه حركة الكتابة بغض النظر عما يحمله هذا التفسير من تشيرير أو من «نوايا دينية» فالعبرانيون والكنعانيون والسوريون والمصريون والفنيقيون والقرطاجيون والعرب ومسلمو الأندلس والأتراك وعرب إفريقيا والفرس والتتار، يكتبون «من اليمين إلى الشمال» لأنهم «يتبعون في ذلك دورة السماء الأولى وحركتها اليومية التي هي تامة الكمال بحسب «أرسطو الكبير»، ويكتب اليونان والجيورجيون والوارنة واليعاقبة والأقباط والصرب واليونانيون واللاتين طبعاً «من الشمال إلى اليمين» لأنهم «يتبعون في ذلك دورة السماء الثانية وحركتها وهي مجموعة الكواكب السبعة»، أما الهنود والصينيون واليابانيون فيكتبون «من أعلى لأسفل» وفقاً «لنظام الطبيعة الذي أعطى البشر الرأس عالياً والقدمين إلى أسفل» وعلى عكس هؤلاء جميعاً يكتب المكسيكيون «من أسفل لأعلى» أو في «خطوط لولبية» «كالتي ترسمها الشمس بدورتها السميوية على الأبراج» وهكذا وبهذه الضروب الخمسة من الكتابة فإن «الأسرار والألفاظ المعبرة عن تتابع العالم وشكل الصليب (...) ومجموع كروية الأرض والسماء قد أشير إليها وعبر عنها تماماً».

والآن أخلص إلى مجموعة من «التأملات الذاتية» في علاقة السواد بالبياض أو في علاقة الكتابة بالعالم، وكلها تؤكد أن «النص عالم صغير» و

من التماثل القائم بين اللغة والعالم، ويعتبر الفيلسوف الفرنسي الكبير «ميشيل فوكو» واحداً من بين الذين أشاروا إلى هذه العلاقة بالتفصيل خصوصاً في كتابه الشهير والجدير حقاً بالقراءة «الكلمات والأشياء» حيث يقول: «إن اللغة هي على علاقة تماثل - مع العالم - أكثر مما هي على علاقة معنى أو بالأحرى فإن قيمتها كشارة ووظيفتها في التكرار - تكرر العالم - تتراكبان فوق بعضهما، إنها تقول السماء والأرض التي هي صورتها - لذلك فإنه - لا يجب البحث عن الوظيفة الرمزية التي للغة في الكلمات، وإنما في وجود اللغة نفسه، وفي علاقتها الشاملة مع العالم بأكمله في تقاطع مداها مع أمكنة الكون وصوره»، وللتدليل أكثر على هذا النظام المعلن عنه من التماثل القائم في الإنكتاب، بين اللغة وبين العالم نورد هذه الجملة من الشواهد المتبوعة بجملة من التأملات الذاتية، فيما يمكن أن ندعوه بتمثيلات السواد:

1- ورد في معجم الرمزية لكل من «جون شوفالييه» و«الآن غيربران» أن السواد في الكتابة هو «رحم الأرض الذي تتشكل فيه حياة العالم النهاري، وهو إلى جانب ذلك رمز الخصوبة كما هو الحال في مصر القديمة وشمال إفريقيا... إذ أنه هو لون الأرض الخصبة والسحب الحبلية بالأمطار كما أنه لون المياه العميقة لأنه يحوي مجمل الحياة الكامنة».

2- أما «كلود لوريه» في كتابه «كتز تاريخ اللغات» فيشير بدوره سنة 1613 إلى نوع آخر من «نظام» التمثيل، حيث تمثل اللغة - / اللغات - العالم، لكن عبر لعبة الأشكال الخطية هذه المرة زاعماً أن تقاطع الخطوط البيانية لحركية اللغات

«العالم نص كبير».

إذا كان البياض يحمل دلالة الموت، من خلال تماثله في اللون مع الكفن، فإن السواد يمثل الحياة، ومن هنا يمكن إيجاد علاقة تماثل كبيرة بين «ولادة النص» و «ولادة الإنسان»، ففي الأولى تكون الفكرة أو الهاجس «نطفة» في «رحم الغيب أو البياض»، ثم تتحول «مضغة (كلمة)»، فرأى «جنين» غامض الملامح والجنس فلا تميز حينها هل الجنين نكرا أم أنثى «قصة أم قصيدة» إلى أن تتم «الولادة الكاملة» ويقطع حبل السرة بين النص وصاحبه بواسطة القارئ أو الناقد، ويمكن إيجاد علاقة أخرى بينهما عبر «أوجاع الولادة ولذتها» لدى كل من المرأة والمبدع على حد سواء.

عند الكتابة بالعربية ينحسر البياض على يسار الصفحة ويحدث العكس بالنسبة للكتابة اللاتينية، وفي الشعر الحر على وجه الخصوص يبرز التماثل واضحا بين «الكتابة والجغرافيا» بحيث تبدو نهايات السطور (الآبيات) كما لو كانت رؤسا خلجانية ذاهبة في بياض الماء، أو في «ماء البياض».

البياض هو الماء، لهذا كان «طوفان نوح» عليه السلام، شكلاً من أشكال المحو الأولى، «فالتببيض» هو «تطهير للغة» من نجاسات الكتابة، و «تطهير للأرض» من نجاسات البشر، و «تطهير للإنسان» كذلك من الكفر والشرك، وهكذا وحسب «ميشيل فوكو» دائما «فالطبيعة والكلمة يستطيعان أن يتقاطعا إلى ما لا نهاية، مشكلين - لمن لا يعرف القراءة - نصا كبيرا واحدا».

سابعا: نهاية الكتابة/نهاية العالم

إن التماثل الذي قام في «الإنكتاب» لا يد

أن يقوم كذلك في «المحو» لأن تفكيك اللغة هو «تفكيك للعالم» أيضا، إن المدلول الأخير والمتسامي للغة لا وجود له إلا «في الكينونة» أي في لفظة «كن»، ولا كينونة للغة إلا في «المحو أي في «البياض» ومن هنا تعلن «الحداثة» عبر «التفكيكية» عن نهايتها ونهاية العالم معا، بعد أن فشلت جميع «معجزاتها» في الوصول إلى «الكتابة الأخيرة أو النص الأخير» ومن بين الإجهادات الكثيرة التي تناولت لفظة «الحاقة» الوارد ذكرها في «القرآن الكريم» كواحدة من بين المترادفات الكثيرة التي تعني «القيامة» أو «نهاية العالم»، لم يلتفت انتباهي سوى تفسير ذكي ومستحدث وخطير للمفكر الجزائري الكبير «محمد أركون» يقول فيه: «الحاقة» هي هذه الحداثة التي تتحدى كل المجتمعات بدون استثناء وكل الثقافات والحضارات الموروثة من الماضي... وهي تلك الحداثة أو الواقعة التي ستظهر بارزة لتفجير حقيقة هذا العالم». ولا أعتقد أن هذا التفسير جاء من مجرد التشابه اللفظي بين (الحداثة والحاقة) فقط، ولكن أيضا من مجموع العلائق والدلالات البارزة الأخرى سواء على مستوى الحضارة أو على مستوى اللغة، فالتطور التقني في مجال الطب والعلوم الإنسانية على سبيل المثال، يقابله تطور آخر في مجال الأسلحة ووسائل الموت والدمار الشامل (القنابل الذرية والنووية على سبيل المثال). وهكذا، فالبنوية والتفكيكية تعملان جنباً إلى جنب ليس على مستوى العالم فحسب لكن على مستوى اللغة أيضا.

وإذا كان هناك من المؤرخين من تجرأ في الإعلان عن «نهاية التاريخ» وبلوغ الحضارة «شكلها الأخير» من خلال

«النظام العالمي الجديد» (طالع أطروحة «فوكوياما» الشهيرة في هذا الشأن) فإن هناك من «الحداثيين» من لا يكف عن التصريح بأن «الحداثة هي الشكل الأخير للكتابة»، وفي هذا خطر كبير وتسرع غير مؤسس، لأن «نهاية التاريخ» لا تكون إلا «نهاية العالم» وهذه بدورها لا تكون إلا بكتابة «النص الأخير» والذي لن يكتبه إلا «البياض» فالحداثة هي إحدى العلامات البارزة التي حددتها النصوص الإسلامية (القرآن والحديث الشريف) للدلالة على اقتراب «الساعة» (ساعة النهاية) وسواء كانت هذه الحادثة حضارية أو فكرية فإن «تداول الرعاة في البنيان» (الحديث الشريف) لا يشمل المعمار وناطحات السحب فقط، ولكنه يشمل كذلك «العمارة اللغوية» (البنوية، التشكيل البصري للغة.. إلخ).

وهكذا فالحداثة هي الحاقة حقا، ويا لها من حاقة ساحقة ماحقة، لقد فشلت جميع الطروحات والتجارب الحداثية في إبداع نصها الأخير، ولم يبق سوى (القرآن الكريم) في كينونته ووحدته المطلقة، نصا يتحدى المكان والزمان ويتحدى البياض بسلطانه، هذا البياض الذي لن تملأه سوى كلمات الله: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي، لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي، ولو جئنا بمثله مداد﴾ صدق الله العظيم.

ثامنا: القرآن الكريم كنص أخير.. 9

مثمنا يقدم الإسلام كحل بديل لكل معضلات الحضارة، يقدم القرآن الكريم نفسه بدوره كنص بديل، يلغي على مستوى اللغة، جميع ما قبله وما بعده من نصوص، ومع أنه نص يمتلك شرعية

الطرح كغيره من النصوص، فإن القرآن الكريم يبدو فعلا، أنه النص الوحيد والأخير الذي تحقق فيه اللغة كينونتها ومطلقها عن طريق الحضور والإنكتاب لا عن طريق الغياب والبياض، وبالنسبة إلينا كمسلمين مؤمنين ومصدقين، فإن الإجابة تلوح واضحة ومحدودة سلفا منذ أربعة عشر قرنا، لكن ذلك لا يجب أن نعهده مسوغا للجاهزية والإستسلام لقداسة الجاهز، تماما كما يقول أحدنا إن البحر مالح ثم يستسلم للنوم ليقينه أن لا أحد ينكر أو يستطيع أن ينكر ملوحة البحر. لأن تحديات العصر وما جاءت به الحداثة الغربية من شك، ومن معجزات، وأحيانا كثيرة من إنكار تام للملوحة البحر، يتطلب منا كمسلمين متفكرين أولا، وكمثقفين حداثيين وما بعد حداثيين ثانيا، أن نعيد قراءة أنفسنا وقراءة العالم عبر القرآن الكريم قراءة جديدة تتلاءم وروح هذا العصر الذي يسوده العماء والفوضى والتشظي والذي لم يعد يؤمن حتى بالعلم، وأن نتجاوز تلك الأساليب التقليدية القديمة في النقاش وفي الإقناع والقائمة أساسا على بلاغة اللغة وعلى الوعظ والإرشاد، إلى أساليب جديدة تقوم على أسس الإقناع العلمي والفلسفي معا، سواء على مستوى النص فقط، أو حتى على مستوى العالم ككل، فالآيات ليست في النص بقدر ما هي في الأنفس وفي الأفاق، لذلك فإن البحث فيها وعنها لا بد أن يتم عبر العلم أو الفلسفة، فلكشف آيات النفس هناك علم اسمه علم النفس، ولكشف آيات الأفاق هناك علم الفلك أو علم المستقبليات وهكذا، أما لكشف آية اللغة، فلا بد من فقه اللغة أو علم اللغة أو فلسفة اللغة أو اللسانيات والتي تعتبر التفكيكية الغربية آخر ما توصلت إليه

الحدثة في هذا المجال.

إن لغة القرآن هي آية من آيات الإعجاز الأخرى الكثيرة، ولعلها الآية الوحيدة التي يتضمنها كتاب القرآن كنص مكتوب أو مقروء أو كنص مؤسس، لأن آيات الكتاب الأخرى هي في الأنفس وفي الأفاق، أي في العالم ككل، واعتقد أنه من بين معجزات هذا النص أنه متاح للقراءة والتأمل لأن نصا خارقا ومعجزا مثل القرآن الكريم كان من الممكن أن لا يكون في متناول القارئ، لو لأنه يفوق قدرة الحواس على الإحتمال، لو لم يكن في الأساس رسالة موجهة لهداية البشر، وهو ما يقتضي مراعاة قدرات البشر المحدودة على الإدراك.

إن ما تقوله الحدثة الغربية الآن في مجال دراسات اللغة، دون أن تملك الجراءة الكافية للتصريح به بصفة مباشرة هو أنها قد وصلت جميعا إلى عتاب البياض حيث لا مزيد، وأن القرآن الكريم هو كفاية اللغة وهو الصورة الأخيرة لأي نص مكتوب أو مقروء لأنه النص الوحيد والأخير الذي تحقق فيه اللغة كينونتها دون أن تكون في حاجة إلى الاستعانة بالبياض أو لعبة التشكيل البصري وجميع ما جاءت به البنيوية من إنجازات، ذلك أن طبيعة هذا النص المختلفة هي من طبيعة سماوية لا تخضع لقوانين المادة ولا لقانون الجاذبية الأرضية، ولا حتى لقانون التفكير الذي جاء به الفلاسفة المحدثون، لأنه نص أصلي لا يحمل أية تطريسات أو كتابات مسبقة، وهو لذلك لا يحتاج إلى أية حفریات على مستوى اللغة كغيره من النصوص للوصول إلى النواة المركزية للنص، إن القرآن الكريم بين النصوص الوضعية الأخرى هو كالذهب الخالص بين بقية المعادن، فالذهب يتواجد عادة على السطح الظاهري للمناطق الحارة التي يتواجد

عليها، وكذلك القرآن الكريم لا يحتاج إلى أكثر من مسح يسير للغبار الذي يغطي العيون والقلوب للوصول إلى حقيقته، واعتقد جازما أن الاستمرار في تطبيق منهج البنيوية على القرآن الكريم لابد أن يؤدي بصورة حتمية إلى الإيمان به كنص أخير، ذلك أن الإسلام هو في عومه وفي أساسه ديانة بنيوية تدعو إلى الخير وتعمير الأرض لا إلى تدميرها وفنائها، وكذلك القرآن الكريم، وتندرج هذه العلاقة في كون البنيوية الغربية تهدف إلى إعلاء سلطة اللغة لتحويل جميع النصوص إلى آيات، ولعل كلمة آية بالذات والتي تعني فيما تعنيه في العربية البلاغة التي ليست بعدها بلاغة والحجة التي لا تقبل النقض، هي المرادف القرآني الدقيق والمختصر لمصطلح «المدلول المتسامي» في لغة البنيويين والتفكيكيين الغربيين على السواء، كما أن فعل الكينونة في القرآن الكريم والذي يتخلص في حرفين يشكّلان فعل الأمر «كن» الوارد في قوله تعالى: «إنما أمره أن يقول له كن فيكون» وهو المرادف القرآني الدقيق والمختصر جدا لمصطلح الكينونة الذي جاء به الفلاسفة الغربيون وحاولوا تطبيقه على اللغة بحثا عن المدلول المتسامي للكلمات والذي لا وجود له في الآيات، وتجدر الإشارة إلى أن «تقنية التفكير» الديرية مأخوذة في صميميتها عن فيلسوف «الكينونة والعدم» الألماني «مارتن هايدجر» الذي تعود أو تعمد شطب كلمة «الكينونة» من كل كلام مكتوب لأنها في نظره كلمة تسمو على اللغة ولا يمكن احتواؤها بأي شكل من أشكال الدلالة لأنها تدل على نفسها بنفسها، وهكذا فإن كل كلمة وكل آية وكل سورة في القرآن الكريم هي كينونة قائمة بذاتها في ذاتها، أما النص الكامل فيشكل في مجمله - ككتاب مقدس

هو النص الأخير، لأنه النص الوحيد الذي يحقق كينونة اللغة ويحفظ لها بقاءها إلى الأبد سواء عن طريق حضورها في الإنكتاب أو عن طريق حضورها الشامل في الكون من خلال الآيات التي في الانفس وفي الأفاق وفي كل شيء والتي يحتاج إدراكها إلى تفكر وتأمل أكثر مما يحتاج إلى حواس، ولأن فراغات الكون الهائلة لا يملؤها إلا حضور عظيم كعظمة الإله، فإن فراغات اللغة لا تملؤها بدورها سوى كلمات الله التامات وصدق جل من قائل حين قال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾.

«من بيان» موت الكورس

الإحالات

- 1- القرآن الكريم
- 2- ميشيل فوكو «الكلمات والأشياء» مركز الإنماء العربي 89-90
- 3- جاك دريدا «في علم الكتابة» (Of Gramatology بالإنجليزية)
- 4- ميشيل بوتور «بحوث في الرواية الجديدة» تر. فريدا نطونيوس - بيروت 1971
- 5- د. حميد حمداني «بنية النص السردي» للمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - والدار البيضاء
- 6- رضا بن حميد «مجلة الحياة الثقافية» (تونس) عدد 11 / 1995
- 7- محمد سعيد الصكار «مجلة المدى» (سوريا) عدد 6 / 1993
- 8- حوار مع محمد أركون «مجلة التبيين - الجاحظية» (الجزائر) عدد 5 / 1992
- 9- الرميحي «مجلة العربي» (الكويت) عدد ديسمبر 1996
- 10- مجلة الناقد عدد 77 / 1994

- الكينونة الكبرى والشكل الأخير لما يجب أن تكون عليه اللغة في حرفها العربي المبين. ولعل هذا ما سيذهب إلى تذكيرنا بما جرى في العصور الإسلامية المتقدمة وبالتحديد في العصر العباسي من صراع جاد بين الفقهاء السنيين الذين كانوا يرون أن القرآن الكريم هو الله أو الصفة الثابتة للذات الإلهية المتكلمة وبين المتكلمين من المعتزلة المتأثرين وقتها بالفلسفة اليونانية والذين كانوا يرون أن القرآن الكريم مخلوق مثله مثل أي كلام آخر يعتمد على الأصوات والحركات، أي أنه لا يمتلك صفة الديمومة والأبدية ومن المعتزلة إلى الآن لا يزال المسلمون يظهرهم في الجانب الأغلب منهم دائماً دون مستوى الإمكانات الحقيقية الكبرى ومن المعتزلة التي يتيحها لهم القرآن الكريم «كنص مؤسس» (Texte Fondateur) وقلب نابض للإسلام، وهذا الرأي هو للفيلسوف والمستعرب الفرنسي الكبير «جاك بيرك» الذي أنجز سنة 1990 (قبل أن يتوفى سنة 1996) أحدث ترجمة فرنسية للقرآن الكريم قائلًا: «إن الذكر الحقيقي هو الذي يحول الذكرى إلى مستقبل، ملمحاً إلى بعض المتشددین من المسلمين الذين لا يزالون إلى الآن يحاولون تحويل المستقبل إلى ذكرى، والقرآن الكريم إلى مجرد ذكر انطلاقاً من تلك المقولة التي تزعم أنه «لا صلاح لأخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» وهي كلمة حق أريد بها باطل، نتيجة سوء الفهم والإكتفاء بالقشور دون اللب على طريقة المعتزلة في العصور المتقدمة من الإسلام.

لا أهدف إلى أن تكون هذه النهاية استنتاجاً أو هدفاً من وراء هذه الدراسة، لأنني لم أعمل للوصول إلى هذه النتيجة، ولكن يبدو لي الآن فعلاً، أن القرآن الكريم



بين التقليد والإبداع أوكتافيو باث

ترجمة: د. موسى الحائلول

مقدمة المترجم:

يحاول أوكتافيو باث، الشاعر المكسيكي المعروف والحائز على جائزة نوبل للأدب عام 1988، أن يعقد مقارنة بين ترجمة الشعر وكتابته من حيث كونهما عمليتين إبداعيتين لا تقل الأولى أهمية عن الثانية. وبإث يتحدث طبعا عن خبرة طويلة في كلا المجالين. ويتجلى تأثر باث باللغويات البنوية في قوله إن لكل كلمة عددا معينا من المعاني، لكن عندما تنتظم هذه الكلمة في نسق أفقي مع عدد من الكلمات، فإن أحد هذه المعاني ينشط على حساب بقية المعاني. هكذا تأخذ الكلمة معناها الذي يحدد منظومة العلائق التي تربط الكلمة بالكلمات الأخرى. أما على صعيد النص الشعري، فتتجلى معاني رموز النص ودلالة إشاراته من خلال النظر إلى العلاقات التي تربط أجزاء النص (من جمل وفقرات) بعضها ببعض ومن خلال العلاقات التعمدية والتوافقية (diachronice / synchronic بين هذه الأجزاء. لذا يتوجب على المترجم الناجح أن يوجه اهتمامه نحو تفكيك النص الأصلي ليتعرف إلى توزيع الإشارات في النص (وهذا النشاط هو ما يسميه رولان بارت بلذة النص (plaisir du texte) ليعيد صياغة القصيدة بطريقة موازية للعملية الإبداعية التي مارسها الشاعر.

المترجم سواء أكان هذا المترجم آلة مبرمجة من الإنسان أو كائنا بشريا حيا تحيط به القواميس. وفي هذا المقام لا أجد أحسن مما قاله آرثر والي Arthur Waley :

لقد كتب كاتب فرنسي مؤخرا بشأن المترجمين قائلا: «عليهم أن يتواروا خلف النصوص التي يترجمونها، وإن كانت هذه النصوص مفهومة تماما، فستكون خير متحدث عن نفسها». وقليلة هي الجمل التي نجد لها مترادفات دقيقة وحرفية في لغة أخرى، كهذه العبارة النموذجية النادرة: «القطعة تطارد الفأرة». إذا، تصير المسألة مسألة اختيار بين مقاربات عديدة، ولطالما وجدت أنني أنا الذي عليه أن يتحدث، وليست النصوص التي أترجمها.

يصعب أن نأتي بقول أحسن من هذا. نظريا، يجب ألا يترجم الشعر إلا شاعر، لكن عمليا يندر أن يجيد الشعراء فن الترجمة. إذ إنهم غالبا ما يتخذون من القصيدة الأجنبية نقطة انطلاق نحو قصيدة من صنعهم. أما المترجم الجيد فهو الذي يسير بالاتجاه المعاكس ووجهته المقصودة هي قصيدة موازية للقصيدة الأصلية وإن لم تكن متطابقة معها. إنه يتعد عن القصيدة من أجل أن يتبعها بدقة أكثر فحسب. إن المترجم الجيد للشعر هو شاعر أيضا. مثل آرثر والي. أو شاعر يجيد الترجمة أيضا، مثل نرفال الذي ترجم الجزء الأول من فاوست. لقد كان نرفال في محاكاته لغوته ويان باول ولشعراء ألمان آخرين كاتبًا جيدًا وذًا موهبة أصيلة. والمحاكاة هي الأخت التوأم للترجمة، فالأثنتان متشابهتان، لكن علينا ألا نخلط بينهما، إنهما مثل جستيّن وجولييت، الأختين في روايات صناد. إن السبب في عجز كثير من الشعراء عن ترجمة الشعر ليس نفسيا بحتا، وإن كان لأننا الشاعرون دور في هذا، بل هو سبب وظيفي. فالترجمة الشعرية، كما سابين، هي

هناك رسالة تكاد تكون مبطنة يريد باث إيصالها إلى قارئه، وهي تلاحم الوشائج بين شعراء أميركا اللاتينية من جهة وشعراء الحداثة الأوروبية وشعراء أميركا الشمالية من جهة أخرى. وهذا التلاحم لا ينكره إلا جاهل أو متعجرف. إذ طالما عانى شعراء أميركا اللاتينية لأسباب سياسية من تجاهل نقاد أوروبا وأميركا الشمالية لهم. لذلك إذا كانت دلالات النص الشعري لا تستكشف إلا من خلال قراءة تعامدية / توافقية لإجرائه، فكذلك لا يمكن للشعر الغربي (الذي يشكل كلا متكاملا في رأي باث) أن تكتمل صورته دون دراسة شعر أميركا اللاتينية ضمن هذا الإطار. ولعل هذا هو السبب وراء إنكار باث لقومية الفن. فبإنكاره لقومية الفن، يريد باث أن يستبعد العوامل السياسية التي كانت مسؤولة في المقام الأول عن ذلك الفصل التعسفي الذي مارسه نقاد أوروبا وأميركا الشمالية على أدب أميركا اللاتينية.

ترجمة الشعر بين التقليد والإبداع

لقد شاعت في السنوات الأخيرة نزعة تنتقص من شأن السمعة الأدبية للترجمة، وربما يعود هذا إلى الاطراد الملحوظ في احتلال الألسنة مكان الصدارة. وبما أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يكون، هناك علم للترجمة، فإنه يمكن، بل ينبغي، أن تدرس الترجمة بشكل علمي. وكما أن الأدب وظيفية مميزة للغة، فإن الترجمة وظيفية مميزة للأدب. ولعلك تتساءل عن الترجمة الآلية. لا بأس، فلماذا كانت الآلات «ترجم» حقا، فهي أيضا تقوم بعملية أدبية وتنتج الشيء ذاته الذي ينتجه المترجمون الآ وهو الأدب. إن الترجمة ممارسة يكون العامل الحاسم فيها، إن توفرت الكفاءة اللغوية المطلوبة، مبادرة

عملية موازية للإبداع الشعري، لكنها تتجلى بالاتجاه العكس.

لكل كلمة عدد معين من المعاني الضمنية، لذلك عندما تجتمع كلمة ما مع كلمات أخرى لتشكل جملة أو عبارة، ينشط أحد هذه المعاني ويصبح سائداً على سواه. فالنثر تغلب عليه سمة وحدوية المعنى، في حين أن الشعر، وكما جرى التتويح مراراً من قبل، يمتاز عن غيره بمحافظته على تعددية المعاني. وما نراه هنا ما هو في الحقيقة إلا سمة عامة من سمات اللغة، ولكن الشعر يعمل على تظهير هذه السمة التي توجد أيضاً، وإن بدرجة أقل، في الكلام العادي وحتى في النثر ذاته، مما يؤكد أن النثر في أضيق معانيه لا وجود حقيقي له، بل هو تصور يتطلبه العقل. لقد كرس النقاد كثيراً من اهتماماتهم لهذه الخاصية المقلقة في الشعر، لكنهم تجاهلوا خاصية أخرى لا تقل إثارة عن سابقتها، تلك الخاصية التي تتطابق مع هذا النوع من تمازج المعاني وغموضها، أي سكونية الإشارات. إن الشعر يحول اللغة بشكل جذري، ويفعل هذا في اتجاه يتناقض والاتجاه الذي يتخذه النثر. فمن جهة، يتجه تمازج الرموز اللغوية نحو تحديد معنى واحد وثابت، ومن جهة أخرى، تتجه تعددية المعاني إلى تثبيت هذه الرموز. إن اللغة بطبيعتها الحال منظومة إشارات متحركة قابلة للمقايضة فيما بينها إلى حد ما، إذ يمكن استبدال كلمة بكلمة أخرى، وكل عبارة يمكن صيغاتها أو ترجمتها بعبارة أخرى. ولنقل مع بيرس Peirce، مع قليل من التصرف، إن معنى أي كلمة هو دائماً كلمة أخرى. فكلما سألنا: «ما معنى هذه الجملة؟» يكون الجواب: «جملة أخرى». مع ذلك، متى تنتقل إلى مجال الشعر، نجد أن الألفاظ فقدت حركيتها وقدرتها على المقايضة. إن معاني أية قصيدة تكون متعددة وقابلة للتغيير، لكن

كلماتها فريدة ولا يمكن استبدالها. وإذا جرى استبدالها، ماتت القصيدة. إن اللغة معبر الشعر، لكنه يتخطاها.

إن الشاعر المشغول دوماً بالألفاظ والذي تتقاذفه تموجات اللغة يختار يضع كلمات أو هي تختاره. وبينما هو يلملم الألفاظ يقوم بتشديد قصيدته ليخرجها صرحاً كلامياً مصنوعاً من رموز لغوية ساكنة غير قابلة للاستبدال. أما نقطة انطلاق المترجم فهي ليست اللغة المتحركة التي تزود الشاعر بمادته الخام، بل اللغة الثابتة للقصيدة، تلك اللغة التي تكون متخثرة لكنها حية. إن نهجه مخالف لنهج الشاعر، إذ لا يبين نصاً غير قابل للتبديل من رموز متحركة، بل على العكس، فهو يفكك النص إلى عناصره، ويطلق العنان للإشارات لتسيح بحرية، ثم يعيد هذه وتلك ليصنع منها لغة متماسكة الأوصال. ولا يختلف نشاط المترجم في مرحلته الأولى عن نشاط القارئ أو الناقد، فكل قراءة ترجمة وكل نقد تفسير يتسم بهذه الصفة في بدايته. لكن القراءة ترجمة ضمن اللغة الواحدة، والنقد فيه كثير من التصرف والحرية. إنه باختصار تبديل مواقع قسري. فبالنسبة إلى الناقد تشكل القصيدة نقطة انطلاق نحو نص آخر، نصه هو، بينما يتوجب على المترجم إنشاء قصيدة موازية للأصل بلغة ورموز مختلفة. أما المرحلة الثانية من عمل المترجم، فتوازي عمل الشاعر. مع هذا الفارق الجوهرى. فالشاعر المنهمك في الكتابة لا يعرف إلى أين ستؤدي به قصيدته، بينما يعلم المترجم المنهمك في ترجمته أن غاية جهده هي إعادة إنتاج القصيدة التي بين يديه. لهذا فإن مرحلتي الترجمة هما الموازيان النقيضان للإبداع الشعري. والمحصلة هي إعادة إنتاج للقصيدة الأصلية على هيئة قصيدة أخرى هي أقرب ما تكون إلى التحويل منها إلى النسخة، كما ذكرت سابقاً. إن أسمى ما

الأدبية الضاربة جذورها في تربتها اللغوية فهي فريدة، نعم فريدة، لكنها ليست معزولة، فكل عمل يولد ويعيش في ظل علائق تنشأ مع أعمال أخرى مؤلفة بلغات مختلفة. وهكذا فإن تعدد اللغات وفرادة الأعمال الأدبية لا تولد تعددية كاملة ولا خلقة، بل العكس تماما، فهي تولد عالما من العلائق المتداخلة المؤلف من التناقضات والتناغمات، من التكالفات والاستطرادات.

فعلى مدى العصور كتب الشعراء الأوروبيون، وكذلك يفعل اليوم شعراء القارة الأمريكية بشطريها، قصيدة واحدة بلغات متعددة، وكل نسخة هي قصيدة تمتاز بأصالتها وتفردها عن غيرها. صحيح أن التناغم الزمني لم يكن كاملا، لكن لو تأملنا الأمر جيدا لاستطعنا التوصل إلى فهم مفاده أننا نستمتع إلى كونشيرتو واحد وأن الموسيقيين مجتمعين (مع أن كل واحد يعزف على آلة مختلفة غير أنه بقائد فرقة أو بنوطة) هم في صدد تأليف سيمفونية لا تميز فيها بين الارتجال والترجمة، بين الإبداع والمحاكاة. وأحيانا، يتأتى الإلهام لأحد هؤلاء الموسيقيين، فينفرد بمعزوفة سولو، وفي الحال يلتقطها الآخرون ويدخلون عليها تحويلاتهم بحيث يصعب التعرف إلى المؤلف الأصلي. ففي نهاية القرن الماضي، أذهل، بل صعق، الشعر الفرنسي أوروبا بمعزوفته السولو التي بدأها بودلير واختتمها ملارميه، فكان شعراء الحداثة الإسبانو-أمريكيون من بين الأوائل الذين استعذبوا هذه الموسيقى الجديدة. وعندما قاموا بمحاكاتها أضفوا عليها طابعهم الخاص، وأدخلوا عليها تعديلاتهم ثم صدروها إلى أسبانيا حيث أعيد خلقها مرة أخرى. وبعد فترة وجيزة، عزف شعراء الإنجليزية نغمة مشابهة، لكن على آلات مختلفة وعلى مفتاح وسلم مختلفين، فأبدعوا نسخة أكثر اتزاناً وجدية

تصبو إليه الترجمة الشعرية. وهذا ما حدده فاليري Valéry مرة بصورة رائعة. هو توليد آثار متماثلة بوسائل مختلفة.

إن الترجمة والإبداع عمليتان متلاحمتان. فمن جهة، غالبا ما تتطابق الترجمة مع الإبداع، وهذا ما دلت عليه أعمال بودلير وباوند، ومن جهة أخرى، هناك تفاعل مستمر وعملية إغناء متبادل ومستمر بين الاثنين. إن أعظم عصور الشعر الغربي إبداعا، منذ بداياته في بروفسال إلى يومنا هذا، سبقتها أو رافقتها عمليات تهجين بين تقاليد شعرية أخرى. وفي بعض الأحيان اتخذت عمليات التهجين هذه شكل المحاكاة وفي أحيان أخرى شكل الترجمة. وفي هذا المقام يمكن أن ينظر إلى تاريخ الشعر الأوروبي على أنه تاريخ لتضافر التقاليد المختلفة التي تشكل ما يعرف بالأدب الغربي، ناهيك عن الأثر العربي في الشعر البروفنسالي، أو أثر الهايكو (الياباني) والتراث الصيني في الشعر الحديث. إن النقاد يدرسون «التأثيرات» لكن هذا المصطلح غير دقيق، فمن الأجدر بنا أن نعد الأدب الغربي كلا متكاملا تحتل فيه مكان الصدارة الأساليب والاتجاهات وليس الآداب القومية كالشعر الإنجليزي أو الفرنسي أو البرتغالي أو الألماني. ليس هناك اتجاه أو أسلوب ذو طابع قومي، بل حتى ما يسمى بقومية الفن ليس له وجود أساسا. كما أن الأساليب كانت دائما فوق كل الاعتبارات اللغوية، فعلى سبيل المثال، دون Donne أقرب إلى كوفيديو من ويردزويرث، وهناك تقارب واضح بين غونغورا ومارينو، في حين أنه لا رابط، اللهم إلا إذا استثنينا رابطة اللغة المشتركة، بين غونغورا وخوان روبن، أمير الشعراء في هيتا، الذي يذكرنا أحيانا بتشوسر. إن الأساليب متلاحمة وقابلة للانتقال من لغة إلى أخرى، أما الأعمال

البورجوازية الإسبانية. أمريكية في نهاية القرن. وفي 1909 نشر ليونغونس Lunario sentimental، ومجمع أن ليونغونس حاكي لافورغ في هذا الديوان، إلا أن الديوان كان في وقته واحدا من بين أكثر الأشعار أصالة. وحتى يومنا هذا يمكن أن يجد فيه القارئ ما يروقه ويسره. وكان لهذا الديوان كبير الأثر على الشعراء الإسبان-أميركيين، لكنه كان بشكل خاص ذا منفعة بمثابة مانفستو ما بعد الحداثة الإسبان-أمريكية، أي، الرمزية المعادية للرمزية، وكان إليوت قد نشر قبل عامين Prufrock and Othe Observations. وهكذا خرج على دنيا بوسطن لافورغ برتستاني (إليوت) من جامعة هارفارد، بينما شهدت زاكاتيكاس انحسار لافورغ كاثوليكي (فيلارد) من أحد معاهدا اللاهوتية، تجمعها سمات الحسية المادة وخرق المقدسات والدعابة وما أسماء فيلارد «حزن رجعي حميم». لكن لم يطل المقام بالشاعر المكسيكي، إذ مات عام 1921 عن عمر يناهز الثالثة والثلاثين. وانتهى عمل فيلارد حيث ابتدأ عمل إليوت. بوسطن وزاكاتيكاس: اسمان يدعو اقترانهما إلى الابتسامة، كما لو كان هذا الاقتران واحدة من تلك المتلازمات المتناقضة التي كان لافورغ مغرما بها حتى الثمالة. شاعران يكتبان بلغتين مختلفتين دون أن يشعر أحدهما بوجود الآخر وينتجان في الوقت نفسه تقريبا نسخا مختلفة، لكنها لا تقل في أصالتها عن ذلك الشعر الذي كتبه منذ سنين خلت شاعر آخر في لغة أخرى (لافورغ).

احتل فيها مكان الصدارة لافورغ وليس فيرلان. إن مكانة لافورغ الخاصة تساعدنا على فهم خاصية الحداثة الأنغلو-أمريكية، تلك الحركة التي كانت رمزية ومعادية للرمزية في آن معا، واهتداء بشعر لافورغ، فقد جعل باوند وإليوت نقد الرمزية جزءا من الرمزية ذاتها، ساخرين مما أسماه باوند «التزييفات الرمزية المضحكة». هذا التصور النقدي حدد الإطار لكتاباتهم، وما هي إلا فترة قريبة حتى انتجوا شعرا لم يكن حديثا بل حديثا، وبهذا ابتدأوا مع والس ستيفنز ووليم كارسلو وليامز وآخرين «سولو» جديدا. «سولو» الشعر الإنجلو-أمريكي المعاصر.

إن الأثر الذي تركه لافورغ في الشعر الإنجليزي والإسباني خير مثال على تلاحم الوشائج بين الإبداع والاتباع، بين الترجمة والعمل الأصيل. إن تأثير الشاعر الفرنسي على إليوت وباوند مسألة معروفة للجميع، لكن تأثيره على الشعراء الإسبان-أمريكيين أمر لا يدركه إلا القلة. ففي عام 1905 نشر الشاعر الأرجنتيني ليوبولدو ليونغونيس، وهو شاعر عظيم لم يلق عمله الاهتمام الذي يستحقه من النقاد، نشر ديوانا شعريا بعنوان Los crepusculos del jardin فيه لأول مرة في الإسبانية بعض من سمات لافورغ مثل المفارقة واصطدام العامية بالفصحى والصور العنيفة التي جاورت بين عبثة المدن والطبيعة التي صورها كأنها أم غريبة الأطوار. ويبدو أنه كتب بعض قصائده في أثناء أيام الفراغ التي تمتعت بها

الكاتب المسرحي:

صوته، سلطته والموضحات الإخراجية

نشر هذا البحث في مجلة Poétique
الصادرة عن دار Seuil في عام 1993، من
ص 463 إلى ص 474.
عنوان البحث باللغة الفرنسية: Voix
autorité, didascalies

اسم الكاتب باللغة الفرنسية: Michael
Issacharoff

تأليف: ميخائيل إيساشاروف
ترجمة: د. ربي حمود

* إذا كانت الدراسات عن المسرح كثيرة،
فإن الموضحات الإخراجية لم تحظ بقدر
كاف من الاهتمام. ربما يعود ذلك إلى أن
هذه الموضحات ليست موجهة إلى المتفرج
ولنما إلى القارئ كي يتصور العرض
وإلى المخرج والتقنيين والمكلفين بتأليف
«النص الثاني» المخصص للعرض. في هذا

المقال نجد الكاتب يقوم بدراسة عميقة للموضحات الإخراجية. (الترجمة).

لم تبطل - على ما يبدو - بعد موضحة الاحتجاج على حق الكاتب (1) في الخطاب الذي يقدمه، وعلى موقعه بوصفه مديرا لنصوصه وموجهها لها، ومن ثم الاكتفاء بإعطائه دورا ثانويا. ففي مجال المسرح - على سبيل المثال - ثمة مواجهة بين كاتب النص ومؤلف العرض الذي يستولي على النص، أي المخرج. من المؤكد أن الاستراتيجية التي تركز على رفض المفهوم «اللاهوتي للمسرح» لم تعد تفاجئ أحدا، وذلك منذ صدور كتابات أرتو، والتعليقات التي خص بها ديريدا مشروعه: «فإرادة الكلام» هذه، هي وفقا لعبارة ديريدا، «هدف عقلي أول، يتحكم بالمكان المسرحي من بعد، على الرغم من عدم انتمائه إليه» (2)، لكن، بغض النظر عن بعض العروض المسرحية التي تتحقق دون كاتب، كالإبداعات الجماعية، أو العروض التي يكون لغير المتوقع وللعموية نصيب مهم فيها (happen-ings)، أو العروض الارتجالية - كيف يمكن تبرير اعتماد مثل هذا الموقف في حالة العروض المستندة إلى نص يسبق العرض؟ على ماذا تستند شرعية الامتناع عن إعطاء الكاتب حقوقه كلها، وإقصائه تماما عن إبداع، يتمظهر فيه حضوره وصوته؟

من المعروف أن المخرج يشعر ومنذ زمن طويل أنه يمتلك سلطة التخلي عن الموضحات الإخراجية عندما يقتضي الأمر ذلك. إنما في الواقع، وعلى الرغم من الازدراء الذي غالبا ما يخص به هذا الجزء (قليل الشأن ظاهريا) من النص المسرحي، فإن الاقتطاع منه لا بد أن

يخضع لبعض الضوابط.

بديهي أننا لسنا حتما هنا بصدد إعادة طرح المفهوم الذي عفى عليه الزمن والذي كان يرى في الكاتب المصدر الوحيد للمعنى، والذي كان في الماضي يربط به وحده حق تفسير كتاباته. كما أننا لسنا بصدد إحياء الإشكالية القديمة التي كانت تركز على اعتبار فهم نوايا الكاتب كمفتاح لفهم المعنى (3)، فالمشكلة التي تستوقفنا هنا هي مشكلة الوضع الاستثنائي للنص المسرحي، التابع من كونه يحوي قناة إضافية تظهر على شكل إرشادات موجهة إلى محترفي المسرح (والى القراء)، بهدف تحقيق إخراج (واقعي أو خيالي محتمل). هذه الإرشادات التي تسمى تقنيا، ومنذ العهد اليوناني، «بالموضحات الإخراجية» (Les Didascalies).

عمليا، لا تشمل هذه التسمية الموضحات الإخراجية بالمعنى الحرفي فقط (أي تلك المتعلقة بتوضيح الحدث ومكانه وزمانه وشكله وطريقة تقديمه.. إلخ)، وإنما أيضا، العناوين وأسماء الشخصيات التي تظهر في بداية النص وفي بداية كل حوار، بالإضافة إلى كل علامة لتقسيم النص (المشهد الأول، الفصل الثالث..)، أو إشارة مسرحية مكتوبة أو شفاهية، دون نسيان ما سمعته أنا في مكان آخر بـ«الخلاصة» الموضحة لإخراجها (أي المقدمات المسرحية). يتفرد النص المسرحي من بين كل النصوص الأدبية بتقديم مثل هذه القناة لقرائه وهي في الواقع شرح جزئي.

ينتج هذا الشرح عن الوضع الكموني الذي يميز النص الرئيسي (4)، أي عن وضع الحوار. كموني بمعنى أن كمال

النص لا يتحقق إلا من خلال العرض الذي ينفخ فيه روحا، سرية الزوال دوما، مع الأسف. يأتي نص الموضحات الإخراجية إذا لتعويض هذا النقص ويقوم مقام النص الدعامة (5).

لكن، ما هو الصوت الذي يميز نصا معدا للعرض؟ يمتاز النص المسرحي (كنص منشور وليس كنص تمثيلي أو استعراضى)، بأنه يتضمن مستويين، أحدهما تخيلي (وهو الحوار)، والآخر غير تخيلي أو «جدي» (بالمعنى الأوستيني): الذي يتشكل من الموضحات الإخراجية، هذه التلطفات غير المتصورة عادة لتلقى على خشبة المسرح أثناء العرض. خشبة المسرح هي -تعريفا- مكان الخيال، ومن هنا يأتي الاصطلاح المسرحي الذي يوضح الحوار على الخشبة ويستبعد عنها الموضحات الإخراجية. وفي موازاة ذلك فإن مخالفة جاري tarry لهذا التقليد تنبع من هذه اللفظة على سبيل المثال. إذ إن هذا الأخير القى، وبطريقة خطابية، في ليلة العرض الأولى لمسرحية أوبو ملكا Ubu Roi على مسرح الأوفر Theatre de l'oeuvre عام 1896، مقدمته التي ألفها خصوصا للمسرحية (6)، محترما بهذه الطريقة التي لا تخلو من اللعب أصل المصطلح (Praefatio). المشكلة التي يثيرها الخطاب المسرحي هي تحديد المكان المرجعية لمستوى الموضحات الإخراجية. بيد أن وفقا لعدة استقصاءات أجريت على هذه المسألة (7)، يبدو من الشرعي إجراء مماثلة بين الصوت الذي يختفي في الموضحات الإخراجية وصوت الكاتب.

تستند تحليلاتي لهذا النمط من الخطاب على نموذج من أربع وظائف

خصوصا: اسمية / إسنادية (8)، مرسله، مكانية ولحنية، وهي مرتبطة بأربعة أسئلة جوهرية: من يتكلم؟ إلى من يتوجه بالكلام؟ أين؟ وبأية نبرة صوت؟ في البدء -يسمى المبدع- الكاتب كائنات عالمه، وهو أمر طبيعي تماما لأنه، وحتى دون استعادة النظريات التداولية، يمكن التسليم ببديهية أن تسمية الشيء هي تحديد لهويته، وإذا لم يكن الأمر كذلك فقد نجد أنفسنا في عالم يعج بأمثال بوبي واتسون... وإذا تشيّد الوظيفة الاسمية كل النصوص المسرحية بدءا من العنوان الذي قد تأخذه، فهي امتياز يتمتع به الكاتب، الذي يقرر وحده أيضا، من خلال تحديد المخاطب، وجهة الردود في نصه. فبعد أن يوجد الكاتب المتخاطبين في نصه، يحدد هوياتهم (بفضل الأسماء) ويخصصهم بإعطائهم الحق في الكلام، ومن هنا تأتي الوظيفة الإسنادية. أما بالنسبة للوظيفة المكانية، فهي تخص وببساطة شديدة، التحديدات المتعلقة بالسياق الزمكاني، وبالظروف المحيطة بالكلام والمرتبطة بكل جزء من الحوار.

أخيرا ترتبط الوظيفة اللحنية (أو النطقية) بنبرة الصوت التي يوصي باستعمالها هذا (المتلفظ - المتفوق) أي هذا الكاتب.

يتضمن هذا النموذج ما قد يكون بالإمكان تسميته بالوظائف الصغرى، والتي من دونها قد يستحيل إدراك النص المسرحي. توجد الوظائف الاسمية / الإسنادية والمرسلة في أي نص مسرحي إجمالا، وذلك حتى عند كاتب مقل في استخدام الموضحات الإخراجية مثل راسين.

بناء على هذا النموذج، قد يكون من المدهش رؤية بعض المختصين في المسرح

السرد (13)؟ إن المسرح ليس . بأي حال من الأحوال - فنا أدبيا سرديا، ولا نقوم إلا بتكرار أمر بديهي إذ نقول إن خصوصية المجال المسرحي تتمثل في كونه استعراضا (النص التمثيلي)، تجري أحداثه دون وساطة . يقع الخطأ عند الخلط بين التوصيفات السردية - Diege-

ses والموضحات الإخراجية . فالموضحات الإخراجية تختفي، كنص، عند العرض الذي تندرج فيه غير أقتنية سمعية وبصرية، طبعاً بشرط أن يحتفظ بها المخرج . فضلاً عن ذلك فإن إدراج نص الموضحات الإخراجية تحت عنوان السردية يعني تصنيفه مع الحوار في الفئة نفسها، أي في مجال التخيل : حينئذ قد يصبح منطقياً إضافة إلى الحوار ولقائه على خشبة المسرح ..

في مقابل ذلك، عند النظر إلى النصوص السردية والمسرحية لكاتب محدد على سبيل المثال - ولتكن حالة الاقتباس الذاتي : التي لاحظناها عندما اقتبس يونسكو مسرحياً ما قصه هو شخصياً في صورة الكولونيل (14) من المفيد ملاحظة تحول تلفظ سردي إلى تلفظ منتم إلى الموضحات الإخراجية :

ضحايا الواجب (1953)

يسمع قرع على الباب، وهو ليس أحد أبواب الغرفة التي يوجد فيها شوبير ومانلين (16) .

قاتل غير مأجور (1957)

آه .. كم هي واهنة قواي في مواجهة عزمك البارد، في مواجهة قسوتك التي لا

يصرون على المطابقة بين الموضحات الإخراجية ووظيفة سردية، أي بين هذه الموضحات وبين صوت متخيل قريب من صوت السارد الروائي، في حين أن بعضهم الآخر يعارض تماماً سلطة الكاتب المسرحي على النحو الذي تتمظهر فيه عبر هذه الطبقة من النص (9) .

على كل الأحوال، يبدو من المؤكد أنه، وعلى غرار كل النصوص الأخرى، تتضمن النصوص المكتوبة للمسرح آثار صوت، يعبر عن سلطة مرجعية منتجة، وهو صوت كاتب هذه النصوص المسرحية . وإذا بدأنا بالعنوان، نجد أن هذا التلفظ يجسد - ما خلا بعض الاستثناءات - صوت المبدع (10) .

قد يكون من المغالاة إسناده إلى سلطة مرجعية (سردية على سبيل المثال) مختلفة عن مرجعية الكاتب (11) . بيد أن ما يميز النص المسرحي ويميزه عن النصوص الأدبية الأخرى كلها هو تحديدا طبقة الموضحات الإخراجية الموجودة فيه، وهي مرجعية سلطة الكاتب، وامتداد منطقي نوعاً ما للصوت الموجود في العنوان . أضف إلى ذلك أن العنوان المسرحي يصنف بين التلفظات غير المعدة لكي تلقى على خشبة المسرح : ومن هذا المنطلق قد يكون من المنصف إدراجه ضمن فئة الموضحات الإخراجية، لأن من وظائفه تسمية وتحديد (الممثل الأول في المسرحية على الأغلب)، أو توضيح الموضوع المركزي لنص مسرحي (12) أمام الآخرين . يبدو من المشروع إذا التأكيد على أن العنوان يرتبط بالصوت الذي أبداع النص، وبالموضوع المركزي، أي بالمعنى الذي يتسجل فيه ضمته .

لكن كيف نصنف صوت الموضحات الإخراجية؟ وهل هناك أي مسوغ لإقامة تماثل بينه وبين ما يظهر في نطاق

والماضي البسيط (كمؤشر بديهي للسردية): بالإضافة إلى العناصر اللغوية الحدوثية (* مثل الآن، غدا، هناك، بعد قليل، إلخ. Les deictiques *) والمؤشرات الزمكانية المرتبطة بالعالم الخا. نصي. يكون خطاب الموضحات الإخراجية إذا في العادة خطابا لا شخصيا إلى حد ما. ويكون زمن تصريف الأفعال المخصص للموضحات الإخراجية هو الحاضر (اللازمي). إذ يتم تحييد زمانية هذا النمط الخطابية.

تسمح هذه النظرة باستخلاص العلامات الصغرى لخطاب الموضحات الإخراجية. كما تسمح باستخلاص الاختلافات الأساسية بين الخطاب السردية (تلفظ رواثي) وخطاب الموضحات الإخراجية (تلفظ مسرحي).

بادئ ذي بدء إنه الأمر ذو مغزى أن يبدو زمن الأفعال وكأنه العنصر المفصلي. فالسرد ينتج عادة عن ترتيب الأحداث المسرودة وينجو خطاب الموضحات الإخراجية تحديدا من هذا النوع من القسر. يتفرد زمن الحاضر الذي يظهر فيه بلا زمنيته، وفي المقابل، فلسنا بصدد زمن الحقائق الكونية والحاضر اللازمي (الذي نجده على سبيل المثال في تعبير مثل: يغلي الماء في الدرجة 100 أو تدور الأرض حول الشمس...)، إنه على العكس من ذلك حاضر متوضع خارج الزمن: ينفلت كل ما يذكر فيه عن قوانين الاستمرار. لهذه الأسباب فمن البديهي إننا لا يمكن أن نكون بصدد الحاضر التاريخي، القريب من المضي (Peterit) أو الماضي البسيط. تكون الشخصيات والأماكن والأشياء المرجعة بهذا الشكل دوما هنا؛ دون أن يحدث أي تغيير في موضعها، تماما كما

رحمة فيها!.. وماذا تفيد الطلقات نفسها في مواجهة قدرة تعنتك اللامتناهية؟ (رعدة).

ولكن سأنال منك..

(ثم من جديد أمام القاتل الذي يحمل السكين مرفوعا دون أن يتحرك وهو يضحك هازئا، يخفض بيرتجييه ببطء مسدسيه قديمي الطراز، يضعهما على الأرض، يطايطي الرأس، ثم، وهو راكع، خافض الرأس، مسدل الذراعين، يكرر، يتكلمج: يا إلهي، لا يمكن فعل شيء!.. ما العمل.. ما العمل... (18))

صحية الواجب (1953)

في ذلك المساء، وفي الساعة السابعة، سمعت قرعا على باب حارس المبنى، مقابل بابنا، لأننا نقيم في الطابق الأرضي.. (15)

صورة الكولونيل (1955)

ببطء، أخرجت مسدسي من جيوبي، صوبتهما عليه ويسرعة. لم يتحرك، فأخفضتهما. أسدلت ذراعاي بمحاذاة الجسم.

شعرت أنني مجرد من السلاح، يائس: إذ ماذا تفيد الطلقات أو قواي الواهنة في مواجهة الحقد البارد والتعنت، في مواجهة القدرة اللامتناهية لهذه القسوة المطلقة التي لا تعقل فيها ولا رحمة؟ (17)

يسمح وضع هذين النوعين من النصوص جنباً إلى جنب، بملاحظة المسجلات السردية ومسجلات الموضحات الإخراجية، بالدرجة نفسها تماما. وبتعبير آخر، يلاحظ أنه يستبعد من نص الموضحات الإخراجية عادة العناصر التالية: صيغة المتكلم والمخاطب،

الدرجة مئة. الأول، إرجاعي (وسردي)، يتحدد بالحدث الذي يذكره، ويعبر الثاني عن حقيقة شاملة، وبتعبير آخر فإنه ينقلت من إطار جواز تحقق الحدث.

ينتمي خطاب الموضحات الإخراجية، وخصوصا بسبب طريقته في تمييز الزمن الحاضر، إلى زمن العناصر المفهومية Conceptuel، وإلى اللازماني أكثر من أي زمن آخر إذا، إنه يمتلك صفة مجردة نسبية، بما أنه يصف عالما افتراضيا بدلا من عالم موجود. وهكذا فعندما نتخصص موضعا إخراجيا كذلك الذي نجده عند يونسكو:

قبل إزاحة الستارة، يسمع قرع أجراس، سيتوقف قرع الأجراس بعد إزاحة الستارة ببضع ثوان. عندما تراح الستارة، تجتاز امرأة بصمت خشبة المسرح من اليمين إلى اليسار، إنها تتأبط سلة مؤونة فارغة في ذراع، وقطة في الذراع الأخرى. أثناء مرورها، يفتح البقال باب المخزن وينظر إليها وهي تمر (21).

يتبين أن المراجع: ستارة، امرأة، ذراع، سلة مؤونة، قطة... الخ، لا يمكن أن تتحقق هويتها خارج إطار العرض المسرحي الخاص الذي تنتمي إليه. أما فيما يخص الأفعال المضارعة: (يسمع، يرتفع، تجتاز، يفتح، ينظر) فتبقى الحركات التي تعبر عنها افتراضية حيث إنها تتبع إخراج النص الذي تظهر فيه. إلا أن المهم هو أن مثل هذه الحركات ليست مترسخة إطلاقا في الزمن وفي المكان. إنها مجردة من كل صلة بالواقع الذي قد يضاف عليها صبغة الضرورية: لا يمكن أن تكون معاصرة للإبلاغية (Bnonciation) فنقطة الترسخ الوحيدة هي الإزاحة الشهيرة

هو الحال في رسم طبيعة صامتة وثابتة على وضع واحد وبشكل نهائي. ثم إن الزمن المستعمل لا يعود ذلك الذي يدل على الحاضر المستعمل للتعبير عن العادة أو التكرار من نمط: هنري يستقيظ باكرا، أو بول يتكلم الإنجليزية.

نحن في المجمل بصدد وظيفة خطابية يمكن تشبيهها، في جزء منها على الأقل، ليس بالسرد، بل بالوصف. في الواقع يبدو هذا الزمن الحاضر المتميز إلى حد بعيد والخاص بخطاب الموضحات الإخراجية، قريبا من حاضر السرد الحديث «المنفصل عن زمانيته» (19)، حسب روب جرييه وهكذا فإنه ليس من قبيل المصادفة أن يسيطر الزمن الحاضر على خطاب الموضحات الإخراجية (20)، إذ على عكس الحاضر، ينتمي كل من الماضي البسيط، وماضي الوصف وحتى الماضي المركب، على سبيل المثال، إلى عالم المرجع المعرف: وبتعبير آخر إلى العالم السردي. عندما نقوم بالإرجاع نكون بصدد تحديد الهوية أولا ومن ثم نكون بصدد التوضيح ضمن إطار زمكاني مسا، إلا أن أزمنة الماضي تُوضَع وتثبت، دون أدنى شك، الكائنات والأشياء في زمان وفي مكان محدد.

لكن، هل يختلف تحديد الهوية في شيء عن إقامة التوضيح؟ إن إقامة التوضيح مكانيا وزمانيا تعني التخصيص والتفريد.

وما تحديد تفرد الأشياء وإقامة مفاهيم مجردة سوى أمرين لا يتسجمان مع بعضهما، إنهما إذا على طرفي نقيض. هكذا، فقد لا نستطيع تخيل تلفظين يختلفان عن بعضهما بعضا بالدرجة التي يبيدها التعبيران التاليان: خرجت المركبة في الساعة الخامسة، ويغلي الماء في

للاستارة والتي دونها لا يكون لكل ما يتبع أي سبب لأن يوجد.

بالمثل عندما نقرأ ما يلي عند سارتر: جارسان وحيدا. يذهب إلى تمثال البرونز ويداعبه بيده. يجلس. يقف. يذهب إلى الجرس ويضغط على الزر. لا يرن الجرس. يحاول مرتين أو ثلاث مرات ولكن دون جدوى. فيذهب إلى الباب ويحاول فتحه. لا يفتح. ينادي(22).

تسجل تحديدا أهمية الحركات المحكوم عليها بالإخفاق، نظرا لموضوع المسرحية، ومن هنا جاءت أهمية الزمن الحاضر (الحواري) الذي يشدد على أنه قد لا يكون بوسع أي فعل في هذا الجحيم السارترى أن ينجز. العذاب النفسي المقدم هنا هو عذاب الحاضر السرمدي، وهذا الحاضر هو، وفقا لوظيفته الاعتيادية، اللاماضي، وهو خصوصا اللامستقبل. الموقف النهائي لمسرحية باب موصد يتحدد في عالم ثابت محدد قد لا يكون بإمكان أي فعل أن يصل فيه إلى أدنى نتيجة ترجى. وهكذا فإن زمن الموضحات الإخراجية الحاضر والمستخدم على ما يبدو لتوضيح زمن الحوار (وهو سلفا حاضر ذو زمنية مثيرة للتساؤل) يطفو في مجال منقطع تماما عن النتائج الزمانية.

بالإضافة إلى ذلك، يعثر في أحيان أخرى على حدوديات (deictiques) مزيفة كتلك التي نتعرف إليها في المثال التالي: إنها الساعة العاشرة صباحا، سالومون، وحيدا، يسكب لنفسه كأسين أو ثلاثة من الكحول(23). حدوثيات مزيفة لسببين على الأقل: نظرا لأنه من غير الممكن لهذا التلفظ أن يعاصر أدائه وأيضا نظرا لـ«التاريخ» المختلق عن الساعة العاشرة صباحا، أي صباح؟ لكن، هناك أيضا تأثيرات أخرى مزيفة

للواقع في الموضحات كتلك التي نجدها عند يونسكو:

يونسكو، مرتاعا، يدير رأسه كثيرا وبسرعة متزايدة باتجاه أحد الأطباء تارة وباتجاه الآخر طورا(24).

إذا كان يبدو أن هذا الزمن الحاضر قد حاز على واقعية أكبر بسبب وجود شخص الكاتب الحقيقي، فإن هذا الأخير قد فقد حقيقته مع ذلك لأنه أخرج مسرحيا. لقد جعل متخيلا أيضا نظرا للازدواج الناتج عن استخدام شخصيته هو نفسه مسرحيا. ما يزيد في إضفاء صفة الخيالية على هذه الشخصية والزمن الحاضر هو الجمع في موضع إخراجي واحد بين الشخصية التاريخية والشخصية الخيالية:

مرتبا شعره المنكوش، يتجه يونسكو نحو الباب. يفتح يظهر بارتولوميو س I، يثوب الدكتور(25).

وبالمقابل فإن دور قناة الإدارة متناقض: إنها تدعم خطابا، توضحه بشكل ما، دون أن تحدد بهذه الطريقة مداه. وفضلا عن ذلك فهي قناة لا تخيلية ذات وظيفة تلخص في الإحاطة بقناة تخيلية. أما بالنسبة للنص المحاط به أو الحواري، فهو ليس سرديا، مما يعني أنه لا يملك، هو أيضا، موقعا محددا زمنيا، بمعنى أن يكون مسجلا ضمن وضع زمكاني فريد. ينتظر منه أن يكون مفتوحا، قابلا للتجديد اللانهائي، لكونه مهيا لأن يبعث باستمرار ولأن يتجدد بفضل إخراج الممثل مستقبليا.

ينتج عن هذه الاعتبار أن خطاب الموضحات الإخراجية يتطلب وضع الأفعال في الأقل قسرية، والأقل مرجعية ألا وهو الحاضر.

لنتحر أكثر عن التقارب المشار إليه

سابقاً بين الموضحات الإخراجية والوصف. تحتوي صيغة الموضحات الإخراجية على فئتين من الوظائف: لغوية وبصرية. الأولى لغوية (أي: اسمية، إنشائية، إرسالية، لحنية ومكانية)، تخص الحوار وطريقة تصويره.

أما الثانية، البصرية، (فتخص بدقة أكثر، وكما أشرت في موضع آخر، أنماطاً بصرية أكثر مما تخص وظائف محددة، مركزة على أداء الممثل أو على مظهره البدني)، وهي قريبة إذا من الوصف في سرد ما (الرواية مثلاً). يصنف المنظرون، منذ توماشيفسكي، الأجزاء الوصفية (للسرد) تحت عنوان اللانماني (26). بيد أنه، إذا كان من غير الصحيح وضع مجمل أنماط الموضحات الإخراجية البصرية في موقع واحد مع الوصف، فقد يكون مع ذلك شرعياً الجمع بين الوصف السردى والأنماط الخاصة بالثياب والمظهر والصور المسرحية.

بالمقابل فإن الأنماط البصرية الأخرى التي تخص أداء الممثل (الأنماط الخاصة بالحركة وباللياقة تحديداً)، لا تنتمي إلى الوصف أو السرد، بل للمحاكاة الأدائية. Mimesis،، ويتعبير آخر، لما هو خاص بالجنس المسرحي.

من أجل مزيد من الاستقصاء عن خصائص خطاب الموضحات الإخراجية، علينا أن نتفحص الأمثلة التالية:

I. بعد أن أغلق الباب، يتقدم بدير في الغرفة. يقوم ببضع خطوات نحو سيدة جالسة أمام مكتب. مصباح زيت موضوع على هذه الطاولة يضيئ قليلاً من النور على هذه الغرفة التي ينيرها بالكاد ضوء النهار الخفيف جداً والذي يتسلل من نافذة ضيقة مطلة على باحة داخلية (72).

II. في غبش صالة للقهوة يرتب معلم القهوة الطاولات والكراسي ونفاضات السجائر، ومصاصات المياه الغازية، إنها الساعة السادسة صباحاً. ليس محتاجاً ليرى بوضوح، بل إنه لا يعرف حتى ما يفعل. لا يزال نائماً. تنظم قوانين قديمة جداً تفاصيل حركاته، التي أتقنت وإلى الأبد من تردد النوايا الإنسانية، فكل ثانية تحدد حركة صرفه: خطوة إلى جنب، الكرسي على بعد 03 سم، ثلاث ضربات بالمسحاة، نصف استدارة إلى اليمين، خطوات إلى الأمام، لكل ثانية قيمتها، كاملة، متساوية بإتقان ومهارة (28).

III. من الصعب أيضاً القول: من أين يأتي الضوء. ليس هناك أي دليل على الأعمدة أو على الأرضية يمكن أن يحدد اتجاه الأشعة. زد على ذلك أنه ليس هناك أية نافذة مرئية، أي مشعل يبدو وكان الجسم الحليبي* نفسه هو الذي يضيئ خشبة المسرح... (29) (*) ويقصد القمر هنا، المترجمة

IV. يدخل بيرنجيه أولاً من اليسار، بسرعة كبيرة، يقف في منتصف خشبة المسرح، يستدير في مكانه بحركة سريعة نحو اليسار، من حيث يصل بقدر أقل من السرعة، المهندس المعماري الذي يتبعه. يرتدي بيرنجيه في هذه اللحظة معطفاً رمادياً، قبعة، مندبل رقبة، ويرتدي المهندس، سترة قصيرة، قميصاً بياقة مفتوحة، بنطالاً فاتح اللون، ويتأبط محفظة وثائق ثقيلة وسميكة... (30).

لقد غششت طبعاً: فالنص الأخير وحده هو موضع إخراجي حقيقي. لكن النصوص الثلاثة السابقة تتقارب وعلى هذا الأساس فهي حاملة لمعلومات، لأنها تسمح بالإحاطة بالعناصر التي تميز

الموضحات الإخراجية.

ما يهمننا في النصوص الثلاثة الأولى هو التركيز على العنصر البصري. فالأول، المأخوذ من مسرحية نهاية اللعبة (Les jeux sont faits) لسارتر، يتميز، مثله في ذلك مثل أي سيناريو سينمائي تصويري أو أية صيغة لموضحات إخراجية، باستعمال الزمن الحاضر. يستخرج في هذا السيناريو نفسه زمن حاضر بدائي ومشابه للذي يستعمله روب جرييه. من بين النصوص الثلاثة، هذا النص هو الأقرب من الصياغة الإخراجية.

عند تفحص نصل مثل الذي نقرؤه في مسرحية نهاية اللعبة، بكليته، يمكن استخلاص كل وظائف الموضحات الإخراجية منه: اسمية - إنسانية، موجهة، لحنية ومكانية. ما يبرز هنا هو التشديد على الوظيفة المكانية: يتم تحديد مكان الأداء في كل لحظة ولا يعطى للحوار إلا مكان أصغر، فلا يعود مهيمنا.

يقترّب نصا روب جرييه (II و III)، المستخرجين من الحمامي وغرفة النوم السرية على التوالي، من صيغة الموضحات الإخراجية.

وحدها عدة ملاحظات تنبّه إلى الطبيعة السردية للنص II: الملاحظات مثل «كاملة»، «بإتقان». في الواقع يظهر النص المأخوذ من غرفة النوم السرية للوهلة الأولى شبيه جداً بموضع إخراجي. نتأكد لا مسرحيته من خلال بعض التفاصيل فقط: بخاصة تشكك (مكشوف في الواقع) للراوي:

«من الصعب القول...»، «يبدو وكأن الجسم الحليبي نفسه هو الذي يضيء» خشبة المسرح... ملاحظات قد تحذف من

خطاب الموضحات الإخراجية، الذي ترتكز وظيفته على تسهيل الأشياء وليس على تشويشها، وذلك بهدف تحقيق الإخراج. أما بالنسبة للنص IV، فتظهر صفته كموضع إخراجي خصوصاً في استخدام تعابير خاصة بالمسرح («يدخل من اليسار»، «في منتصف الخشبة») كما تظهر بفضل التركيز على النمط الخاص بالملابس.

يمكن أن نخلص مما سبق إلى أن صيغة الموضحات الإخراجية خاصة جداً. وإذا كانت تنفلت من الزمنية فهي تتجنب أيضاً الوثائق الحدثية، أي ضمير المتكلم وضمير المخاطب. وهي تقترب مع ذلك من الصيغة الوصفية للسرد.

بيد أن ما يميز النص المسرحي، وبشكل إجمالي العلامة المميزة للمسرح، هو بناؤه المرتكز على دعائتين: خيالي ولا خيالي. نحن الآن بصدد توضيح أن وضع نص الموضحات الإخراجية يتميز (مرجعياً) عن النص الذي يعتبر أساسياً. للاقتناع بذلك يكفي تفحص مجموع البلاغات المسرحية المغايرة للحوار وبشكل متوازن، انطلاقاً من المقدمات، مروراً بالعناوين وبالموضحات الإخراجية بالمعنى الدقيق. سبق وتأكدنا من أن العنوان يظهر حتماً صوت الكاتب: ليس لأي راو المؤهلات التي تسمح له بإعطاء عنوان يسمى في آن معاً نصاً، وبطلة، وحتى موضوعه الرئيسي. هنا يظهر الامتياز الذي يتمتع به الكاتب دون سواه. أما بالنسبة للنصوص الاستهلاكية، فإن بحثاً مفصلاً عن المقدمات المسرحية (31)، يظهر بوضوح شديد اختلاف المتلقين بين الحوار المسرحي ونص المقدمة. فالأول، وهو متخيل، يتجه إلى المتفرجين، والثاني، غير المتخيل، يتجه

إلى قارئ (مخرج، ممثل، جمهور مثقف، إلخ) للنص المسرحي. وهو على هذا الأساس مهياً بشكل طبيعي للاختفاء أثناء العرض.

بتفحص المقدمات المسرحية، وتحديدًا - مقدمات توم ستوبار، على سبيل المثال - ننتبه إلى كثرة استعمال المراجع الحقيقية، أو التاريخية، خصوصاً في تربيع الدائرة، ومتحولون، وكل صبي طيب يستحق مكافأة (32). من جهة أخرى، وعند تفحص المقدمات الروائية والمسرحية، يتم التأكيد من ممارسته لكتابة المقدمة المصبوغة بالخيالية في حالة الرواية (سواء أكان ذلك في مقدمة الغثيان La Nausee لساوتر أو في مقدمة زبد الأيام لبوريس فيان، أو في مقدمة دجن لروب جريبه، أو حتى في مقدمة لوليتا لنابوكوف ومن جهة أخرى فقد تبنت هذه المقدمة الأخيرة شخصية خيالية).

على العكس من ذلك، تتميز المقدمات المسرحية بغياب العناصر الخيالية ويتقرد خطابها بإشارات مرجعية محددة: فهي على الأغلب الأعم غير خيالية، من المفيد إذا أن نركز بهذه الخصوص على الاختلاف بين خطاب المقدمة وخطاب الموضحات الإخراجية: فالأول أقرب إلى المرجعي وأيضاً إلى الزمنية، والثاني لا زمني غالباً وبالتالي فهو أقرب إلى التصور والفاهيم المجردة.

المقدمة المسرحية (خلافًا للنصوص المحيطة والمرافقة الأخرى الموجهة إلى جمهور أعرض) ترافق النص المنشور لمسرحية ما وتتوجه فيما يخصها إلى قارئ النص الأساسي (مع أخذ كلمة قارئ بالمعنى غير المحدد، مرة أخرى).

تكون صيغة الموضحات الإخراجية ظاهرياً التناقض على الأغلب إذا. إنها

صوت الكاتب، ومع ذلك فهي غير متصلة بضمير الغائب السردى. قد تجسد الطريق الوحيدة للحديث عن هذا النموذج الوصفي في القول إن اللاشخصي يهيمن عليه، خصوصاً أن الأسلوب يبقى لا شخصياً. إنه إذا ضمير الغائب الذي يكاد ينطبق على مفهوم بنفنيست عن الأداء التاريخي. بالمقابل، لا يأخذ هذا النموذج أبداً العلامات الأخرى المميزة لفنّه، مثل الماضي البسيط على سبيل المثال.

على الرغم من أنه من المشروع إقامة تقارب بين نموذج الموضحات الإخراجية والوصف في السرد، إلا أنه يجب مع ذلك لفت الانتباه إلى أن هذين النموذجين يختلفان في العمق، إذ يشكل الوصف جزءاً لا يتجزأ من خطاب الراوي، وينحدر إذاً من السلطة السردية نفسها، أي من التخيل. بتعبير آخر، يظهر السرد والوصف اختلافًا في الوضع المرجعي. بيد أن ما يميز نموذج الموضحات الإخراجية تحديدًا هو الوضع اللاخيالي لصوت الكاتب الذي يندرج ضمن عالم خطاب تخيلي.

توخينا خلال هذا البحث الإشارة إلى الصفة الاستثنائية للنص المسرحي. لا تحقوي أية فئة من النصوص الأدبية مثل هذا التماثل على قناتين: خيالية ولا خيالية. وكما هو منتظر فإن بناء من هذا النوع يمكن أن يظهر منافسة بين المستويين. هناك مع ذلك، حالة غير مألوفة لموضحات إخراجية تبعد تماماً الحوار كله. كما في مسرحية دون كلام لبيكيت على سبيل المثال. لكن الأمر يتعلق هنا بمنافسة توجيه القراءة والعرض، وباختصار فهو يحاول تنظيم استخدام جيد لنصه، على قدر المستطاع.

يثير ما يبدو وكأنه بعد أصغر للنص

هذا الأخير. أما صوت الكاتب وقد أنزلت عنه شخصيته بهذه الطريقة، فيصبح حياديا بقدر ما يمكن أن يفعله ضمير متكلم يسمو على نفسه وينقلب في المراهنة المستحيلة غير التافهة والتي تنص على أن يراقب الحرية الصعبة المنال لنص تم تصويره لكي يناب عنه. جامعة أكسفورد أونتاريو

الهوامش:

1- يستمر الاعتراض على موقع الكاتب منذ أكثر من عشرين عاما، انظر على سبيل المثال:

M. Foucault, "Qu'est-ce qu'un auteur?", Bulletin de la société française de philosophie, 63, 1969. Voir aussi R. Barthes, S/Z. Ed. du Seuil, 1970.

J. Derrida, "Le theatre de la cruauté et la cloture de la représentation", L'Écriture et la Différence, Qd. du Seuil 1967, p. 345

ملاحظاتني عن العرض كعنصر هدم في: "Post script on Pinch of salt: performance as Mediation of Deconstruction", in Issacharoff et Jones (eds). Performing texts. Philadelphia, university of Pennsylvania Press, 1987.

3- إنه الجدل القديم الذي إثارة خاصة الأمريكيون منذ صدور الدراسة الشهيرة للكاتبين Wimsatt et Beardsley بعنوان "The International Fallacy" (1946).

4- يعود التفريق بين النص الأساسي (Haupttext) والنص الثانوي (Neben-)

text في المسرح إلى R. Ingarden "Das literarische Kunstwerk, Tub-

المسرحي عددا كبيرا من الأسئلة العميقة إذا، تتعلق أولا بالنصوص المعدة للعرض وكما تتعلق بمصير أي نص أدبي في نهاية المطاف. كما وضعت موضع البحث مقاصد الكاتب وانعكاساتها على المعنى. عرفنا أن المقاصد مسجلة ليس فقط في خطاب الموضحات الإخراجية (يحصص المعنى)، وإنما في كل العناصر الأخرى المرافقة للنص أيضا، كالمقدمات والعناوين، إلخ. من المهم على كل حال التفريق بين موضحات إخراجية وسرد.

بسبب خصوصية النص المسرحي، لا يجب الخلط بين قسم الموضحات الإخراجية فيه والخطاب التخيلي. فبالإضافة إلى طبيعتها الالهيائية، تتميز الموضحات الإخراجية باستخدام الحاضر، اللازمي والمفهومي المجسد. بيد أنه يمكن ملاحظة الفرق بين التلغظ الروائي والتلغظ المسرحي من خلال هذا التفصيل النحوي: يتميز الأول بالتتابع وباستخدام الماضي البسيط على سبيل المثال إذا، في حين أن الثاني، غير المنسجم مع الماضي البسيط، يتميز بانفتاحه على الأداءات المسرحية المتجددة دوما.

على أن نموذج الموضحات الإخراجية هذا يخفي مقارعة، وهناك ما يدعو للدهشة في أسلوبه اللاشخصي على الأخص.

ياخذ صوت الكاتب وضمير المتكلم المتناقض زمن الحاضر (اللازمي والمفهومي)، تاركا مع ذلك المكان إلى اللاشخصي، ومتخليا عن الآن والهنا الخاصين بالأداء، ومتخليا في الوقت نفسه عن الحدوديات وضميري المتكلم والمخاطب.

في خطاب الموضحات الإخراجية، يتقلب المفهومي على المرجعي مغيرا مكان

M.L.N (1981)، وهي تعود إلى محادثة أجريت في جامعة كولومبيا في ثا 1980، كما أعيد النظر فيها مع بعض التعديل في كتاب *Spectacle du discours*, José Corti, 1985, p. 25-40.

8- في البداية (1981) أسميت هذه الوظيفة بالمسمية (nominative) ثم، وفي عام 1986 أسميتها الإسنادية (attributive). لاحظ اليوم أنه علي التفريق بين الاستخدام الأول للأسماء في *dramatis personae* (وهو ما يتعلق فعلا بالوظيفة المسمية) والاستخدام في تنمة النص في بداية الحوار (وهو ما يتعلق تحديدا بالوظيفة الإسنادية).

9- على سبيل المثال ينظر إلى ملاحظات P. Pavis بخصوص الموضحات الإخراجية في مسرحية السيد لكورني في كتاب: *Voix et images de la scène*, Presses Universitaires de Lille, 1985, p. 30.

10- من البديهي أنه نظرا لنوع النصوص المختارة للنقاش الحالي، فإن هذا المفهوم عن الصوت يختلف عن مفهوم جنيت (Figure III, Ed. du seuil, 1972, p. 225-267) والذي يختص بدراسة الفعالية السردية الخاصة بالخطاب الروائي.

11- استثنيت طبعاً حالة الاقتباس المسرحي: للمؤلفات غير المسرحية، مثل اقتباس ج.ل. بارو لمؤلفات رابليه (لعبة مسرحية في جزئين استناداً إلى كتب رابليه الخمسة)، أو للأعمال الخليطة مثل

Jarry sur la butte (استناداً إلى الأعمال الكاملة لألفريد جاري)، وحتى اقتباس أي نوع آخر من النصوص، مسرحية كانت

(1931) ingen، الذي خصص عدة ملاحظات سريعة لمسألة الموضحات الإخراجية. غير أن هذا التفريق لم يعد مناسباً في عدد لا بأس به من النصوص المعاصرة، التي نذكر منها دون شك دون كلام لبليكت، ثم وكما يذكر T. Kowzan، نصوص كتاب مثل Franz Xavier Kowzan. انظر بهذا الخصوص ملاحظات هذا الكاتب الأخير في مقال "Texte écrit et Poétique" 75, 1988, p. 366 représentation théâtrale.

5- يجب طبعاً استثناء بعض الحالات كذلك التي نلاحظها في مسرحيات شكسبير حيث لم يكتب الكاتب المسرحي الموضحات الإخراجية، وهو ما يحدث أيضاً في بعض السيناريوهات السينمائية: عند وودي آلن في كتاب أربع أفلام لوودي آلن (Annie Hall, Interiors, Manhattan, Stardust Memories) وثلاثة أفلام لوودي آلن (Zelig, Broad way Danny Rose, The purple Rose of Cairo) يلاحظ أنه قد أضيفت عبارة تدل على أن الناشر هو من كتب الموضحات الإخراجية.

6- خطاب ألفريد جاري Alfred Jarry الملقي في أول عرض لمسرحية أوبو ملكاً على مسرح الأوفر في العاشر من كانون الأول 1896. "Le livre de 1962", p. 62. "In Jarry, Tout Ubu" poche, يظهره على المسرح بهذه الطريقة جعل الكاتب من نفسه كائناً خيالياً. انظر ملاحظاتي حول هذا الموضوع في مقال:

"Prefacing plays", L'esprit créateur, vol. XXVII, n3, 1987, p.81. 7- نشرت الأولى في (Vol 96, n4,

يكون استخدام حاضر الموضحات الإخراجية هذا غير متعلق نهائياً بالتصنيفات الكثيرة التي اقترحها علماء اللغة، انظر على سبيل المثال:

G. Guillaume, Temps et Verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps, Champion, 1965; F. Nef, Sémantique de la référence temporelle en française moderne, Berne/ Francfort/ New York, Peter Lang, 1986, notamment p. 82-107.

هذا الحاضر غير المألوف في كثير من الأحوال، فهو مثلاً لا ينطبق حتى مع الذاتية Subjectivité التي حسب بنفنيست، تميز هذا الزمن للفعل: «الحاضر»، بدوره، ليس له كمرجع زمني إلا عنصر لغوي: هو التطابق بين الحدث الموصوف وسيرورة الخطاب الذي يصفه. لا يمكن أن توجد نقطة العلامة الزمنية للحاضر إلا داخل الخطاب.

يعرف القاموس العام هذا «الحاضر» كـ«زمن الفعل حيث نكون». ولكن لننتبه، ليس هناك معيار آخر أو تعبير آخر للإشارة إلى «الزمن حيث نكون» إلا إذا اعتبرناه «الزمن الذي نتحدث فيه». وهنا تظهر اللحظة الأبدية «الحضور»، على الرغم من أنها لا تتعلق أبداً بأحداث تسلسل «موضوعي». لأنه يتحدد من أجل كل متحدث من خلال كل واحدة من سيرورات الخطاب الذي ينتمي إليه الزمن اللغوي sui-référentiel. في آخر تحليل توضع الزمنية الإنسانية بكل أدواتها اللغوية، الذاتية الملازمة للممارسة الكلامية بحد ذاتها (Pro-blèmes de linguistiques général, I, Gallimard, 1966, p. 262-263) يلاحظ عند لغويين آخرين ميل إلى تبسيط الحاضر، ويلاحظ حتى وصف

أو غير مسرحية، والمحولة إلى نص للعرض، لا يكتب عنوانه مؤلف النص الأصلي.

12- انظر فيما يتعلق بوظائف العنوان إلى ما كتبه جنيت في كتابه. Seuil, du Seuil, 1987, p. 73-89.

13- هناك طبعاً بعض الأمثلة عن موضحات إخراجية قريبة من الخطاب السردي عند كتاب مثل جورج برنارد شو (خاصة في دكتور ديلما) وج. ب. دونليفي (يوجد أيضاً حالات يتعثر فيها التمييز بين الموضحات الإخراجية والحوار، كما في مسرحية متزوجو برج إيفل لكوكتو، حيث يلاحظ عدد من الحوارات التي تأخذ كل الموضحات الإخراجية، مما يعادل تحويل نص مسرحي إلى روائي). يمكن الخطأ في استخلاص مبدأ عام وشامل انطلاقاً من مثل هذه الأمثلة فقط.

Gallimard, 1962. 14

"Une victime du devoir", - 15

.ibid, p.87

E. Ionesco, Victimes de de- 16

voir, in Théâtre, I, Gallimard, 1954, p. 186.

"La photo de Colonel" - 17

(1955), in La photo de colonel, op. cit, p. 52

E. Ionesco, Tueur sans gages. 18

(1957), in Théâtre, II, Gallimard, 1958, p. 171

A. Robe-Grillet, "Temps et. 19

description dans le récit d'aujourd'hui", in Pour un nouveau roman, Gallimard, "Idées", 1963, p. 168.

20- إنه من دون شك لأمر ذو معنى أن

تصنف حاضرات الموضحات الإخراجية تحت اسم "Boundless Time" (زمن غير محدود)، وهو ما يمكن نقضه أحيانا.

E. Ionesco, Rhinocéros, in-21.

.Théâtre, III, Gallimard, 1966, p.9

J. P. Sartre, Huis clos, in-22

.Théâtre, Gallimard, 1947, p. 121

J. P. Sartre, Kean, Gallimard, -23

.1954, p. 171

E. Ionesco, L'imromptu de 24

l'imromptu de l'Alma, in Théâtre,

.II, op. cit., p. 29

.Ibid., p. 11-25

Voir B. Tomachevski, -26

"Thématique", in T. Todorov (éd.),

Théorie de la littérature, Ed. du

Seuil, 1956.

J.P. Sartre, Les jeux sont-27

.faits, Nagel, 1968, p.37

A. Robbe-Grillet, Les-28

Gommes, Ed. de Minuit, 1935, p.

.11

A. Robbe-Grillet, "La cham-29

bre secrète", in Instantanés Ed. de

.Minuit, 1962, p. 101

E. Ionesco, Tueur sans gag-30

.es, op. cit., p. 63

Voir M. Issacharoff, "Prefac-31

.ing Plays", art. cité, p. 79-88

Lech Walesa dans Squaring-32

the Ciercle; Lénine, Joyce et Tris-

tan Tzara dans Travesties (trad. fr.:

Parodies); Victor Fainberg et

Vladimir Bukovsky (anciens diss-

idents soviétiques) dans Every Boy

Deserves Favour..

غالبا ما يكون محددا. يكتفي ف. فون وارتبورغ، وب. زومتور مثلا بهذه الملاحظة: «يشير هذا الزمن إلى التطابق بين الحدث والحالة المعبر عنها» (.....).

ولكن المفهوم نفسه المتعلق بلحظة حاضرة مستمرة ليس واضحا تماما (.....) فالحاضر يحدد إذا إما (.....) الهيئة المستمرة للحدث، وإما شموليته

الزمنية (.....). من جهة أخرى، يعرف الأسلوب الأدبي، في الفرنسية وفي لغات أخرى، الزمن المسمى بالحاضر التاريخي أو السرد، المستعمل في

سرد للإشارة إلى حدث تم في حقبة ماضية "Précis de syntaxe du français contemporain, Berne, Franke, 1947, p. 94-95

لا نجد توضيحات إضافية في مؤلفات (G. et R. Le Bidois, Syntaxe du français modern, Picard, 1976)

M. Grévisse, Le Bon Us- ولا في age, Gembloux, Duculot, 1969.

على العكس من ذلك فإن:

K. Togeby et al. (Grammaire Française, t. II, Les forms personnelles du verbe, Copenhagen, 1983, p. 314) يقترحون تصنيفا

سيمونه على نحو مدهش «حاضر مسرحي»، يوصف بعبارات يمكن نقضها «في المؤشرات المسرحية يلاحظ وجود زمن حاضر، وهو حاضر حقيقي

لأن له حضوره الكامل في كل مرة تقدم فيها المسرحية، ويكون له في الوقت نفسه تشابهات مدهشة مع الحاضر التاريخي. أخيرا ليندا فوغ في (A Se-

mantic Analysis of the French Tense system, Orbis, Lauvain, t. XXIV, n2, 1975, p. 436-485)

الشاعر والمسرحي

عزيمي موره ليع

محارب الحقب الشنيعة

* صفوان صفر

على ملاءة متسخة في غرفة رطبة في
فندق مشبوه اسمه الحياة، سقط الشاعر
آخر الليل مثل نبيذ ينساح على منصة
شرب وجار بالصمت. كان قمره الأنثوي
لا يزال يتسكع كصعلوك مقدس في
مدارات ذاكرته الاليفة، وندى الكحول
الشهي يراود قطارات غربته في محطات
نرجسيته الكسلى، ويهذي الشاعر: «في
أوقات السقطات الأخيرة والغيابات،
والتعب الذي بلغ مداه، وعلى تخوم العالم
حيث الأشياء والأسرار، لن يكون بوسع
الذاكرة أو الحلم أو الصلوات أن تصل
للكوت الليل، هنالك... حيث السبب يلتقي
بالسبب»...

عزيمي موره لي: هذا الشاعر الرجيم
الذي ارتقى بلغته السرية الغامضة إلى

موافقها إذ إنها تستمد حضورها من عالم التامل، وتستقي مسوغات حضورها من برزخ اللذة والألم، ومن ظلمات الغربة حيث لا زمن ولا مكان:

«لا تسألني أبداً أن أسميك باسم من لا يمكن تسميته، ولدهشتك العظيمة، فاللامرئي سوف لن يظهر لك إلا في لحظة تلاشي»... أيضاً: «ليكن مباركاً ذلك الألم الذي أحالك إلى رجل عظيم»..

إن (موره لي) يجرد اللغة من دلالاتها المباشرة، ومن إسقاطاتها المتداولة، ليس لأنه يبحث عن الدهشة والتغريب. بل لكونه يدرك بشاعريته أن اللغة الجمالية بعيدا عن قواعديتها الإنشائية هي لغة تجرية متفردة، ولغة خصوصية تفرض القيمة والمعيار والقياس إذا ما وقفت عائقا أمامه في لحظة الخلق أو التلاشي:

«اخلع ذاك عن ملريقي أيها السائل، وليكف كبرياؤك عن التكنيل بشفتي، هل من الواجب علي أن أعلمك هنا فن التلقي دون أن أذل ذلك الذي يبحث عن العزاء»!..

إن (موره لي) يتلذذ بالتعبير، يرشف اللغة كما يفعل مع التبيذ في حوانيت الأزل، يتسكع في متاهات أزقتها كفيلسوف أفاق يملك الجراة والوقت والعقل والحياة بكل أبعادها رغم شذوذه عن القاعدة «وبارونيته» وطقوسيته المقابرية!..

ولكن، عما يبحث ذاك المشعوذ في أزقة تلك العوالم السيئة الإنارة؟!.. عن ذاته أم عن الملكوت!.. عن الوجود أم عن العدم!.. عن حانة يعربد فيها أم عن امرأة يستظل بدفنها!..

إن المرأة في هذه المسرحية مغيبة تماما بانتقائية شيطانية، وربما لأن (موره لي) كان يدرك منذ الأزل أن الأنتى الحقيقية هي التي تبحث أبداً عن ذلك الذي لا يشبه

قسم أسوار الكشف، يرفض النبوءة والآخرين، الواقع والشكل، ما يريده من الشعر هو الحكمة، ومن اللغة دلالاتها الميتافيزيقية القادرة على إعادة الخلق والتشكل في متتالية مطلقة:

«إنني أنظر إلى الظلمات. من يراني في ظلمات ذاتي؟!.. من يريد أن ينقب باحثاً في أعماق نعماق نظرتي»!..

هل هي لغة (موره لي) في مسرحيته (المشعوذ) المغرقة في شهوانيتها الصوفية هي التي تقوم باستدعاء شخصياته الغرائبية والتي بالكاد تمتلك صفات بشرية: «رجل - امرأة - الآخر - شبح الظلمات - الصوت - الشيطان»، أم أن خصوصية التجربة لديه: فترة بيروت وباريس، واختياره اللغة الفرنسية في التعبير هي التي خلقت من نصه المسرحي نموذجاً يستعصي على الكثير ممن يتعامل مع أنماط المسرح العربي الضئيلة بإمكانياتها إن كان على صعيد الفكر أو التقنية في صياغة النص الغوي!..

من المؤكد أن (عزمي موره لي) يعد من القلائل جدا من الكتاب المسرحيين الذين حاولوا العودة بالمسرح إلى ينابيعه الأولى مستخدما لغة الشعر وفانتازيا الشعر، ولكن نجاحه الرائع يكمن خلافاً لأولئك الذين استخدموا لغة الشعر في التعبير المسرحي، لأنه ابتعد إلى أقصى حد عن لغة النظم، ليس فقط، بل ابتعد أيضاً عن لغة الفكرة المسبقة، فالمسرحية تتشكل عنده بعفوية اللوحة التجريدية وعفوية الموسيقى، وومضة الحكمة والشخصية المسرحية في نصه أبعد ما تكون عن الخطابية والتعبيرية الحديثة «المتعلقة بالحدث»، إنها قبل كل شيء شخصية رواقية حيناً وأبيقورية حيناً آخر! غنوصية بعض الشيء في بعض

لأشبه بعراف خرافي يتأمل من وراء
حزن عينيه ملكوت اللغة مدثراً بالشعر
والمناخوليا والخواء.

إن الفكرة الفلسفية، والأسلوبية،
والانحياز إلى عالم الأدب المكتوب عند
(عزمي مورر لي)، يهيمن بأروستقراطية
متعجرفة على الحدث الدرامي، فجدايته
واستقراثيته لا تشكلان دائماً عاملاً
يساعد على تطور الفعل، والشكل
المسرحي يبدو كما لو أنه كان منذ البدء
ذريعة انتقائية لجمع معايير وقيم فلسفية
متناقضة في حيز ضيق تمكنه من البوح
بترائيله العرفانية الموزعة في انخفاقاتها
المأساوية، وهذا الشكل من المسرح يقترب
كثيراً من نصوص الحداثة الدرامية
النوعية، يقول المخرج الفرنسي (كلود
ريجى) حول هذه المسألة:

«إن مقولة إن المسرح هو الفعل ملغاة
تماماً، وتطور الحبكة المسرحية في
رؤيتها المنطقية لا يؤدي أي دور في
المسرح الحديث. إن تسلسل المشاهد
واقعيته لم تعد قادرة أن تؤدي شيئاً
للمشاهد المهتم بفن المسرح.

إن المسرح الحديث قد ولد مع الرواية
الحديثة كروايات دوراس وبلانشو والآن
روب غرييه، تلك التي طرحت أهم شيء
يتعلق بالأدب ألا وهو مفهوم الكتابة في
حد ذاتها، أو إشكالية لماذا نكتب وكيف
نكتب ولماذا نكتب، ومن أجل أن نتوصل
إلى تشكيل عروض لها علاقة بالحداثة في
عالم المسرح، فعلينا أن نبحت عن العناصر
الحقيقية المكونة للمسرح والتي ليست إلا
فعل الكتابة»..!

ومن هذه النقطة تحديداً يحاول (مورر
لي) ممارسة فعل الكتابة المسرحية، أي
من نقطة الصفر، إذ إنه يخلق من المستوى
(عدم) نصه وشخصياته وشكله

أحداً لترتمي بين ذراعيه مطعونة
باليهمان، وإذا يعرف هذا يكف عن
ملاحقتها فتأتي إليه لتقحم وحدتها في
ذاته، لتشكل معه طقساً من الزواج
المقدس، هي الوحيدة الخصب بالسر،
وهو الغريب الواهن. في المشعوذ تقول
المرأة للرجل:

«خذ حذرك، فإن الوقت لا يرحم،
وأنت.. لا من يدافع عنك.

يا حبيبي... إنني أمتلك سرا، وعليك أن
تشاركني في امتلاكه».

لغة أقرب إلى الأسطورة، ولكنها
أسطورة خارج الزمن، ورجل أقرب إلى
التجسد، ولكن ليست في شكل مألوف،
والعلاقة رغم غرائبيتها محيرة أبداً، لأنها
ببساطة تخضع لمنطق عزمي مورر لي،
ذلك الخليط العجائبي من الفجيرة واللذة
والبؤس، من المرض والغربة والإحباطات
والعشق...، وفوق ذلك من تماسه الحميم
مع ثقافات وفلسفات وفنون العالم.

إن ثقافة (مورر لي) البالغة الحساسية
وتجربته المتكررة مع الوحدة والموت
والصمت، جعلت منه شاعراً لا وطن له،
عاشقاً دون حبيبة، وعمياً دون مطلق:

«الآن... وأنا أعترف على ذاتي في تلك
المسالك، تلك التي وبالأسف لطالما
جبتها... في تقاطع تلك الطرق حيث
يتناهب ملل مميت. إلى أين أذهب؟! وإلى
أي وهم يمكنني أن أفضي بسري؟!..».

سؤال، ربما لن يستطيع الإجابة عنه
مطلقاً، فعزمي مورر لي لا ينتظر إجابة
لتساؤلاته، إذ لا بد وأنه يعرف طريقه
جيداً، لأنه هو الذي قرر القيام بهذه الرحلة
في مسالكها الشائكة، رحلة الشعر
والمسرح والجنون، رحلة الفوضى في
أوقيانوس العدم. بحثاً عن محارة
الوجود...! إن (مورر لي) في (المشعوذ)

ومسرحانيتها، ولا نخوم تحول بين
تفلسفه ومغامرته الذهنية، وما بين
صياغاته الأسلوبية.

ورغم أن (عزمي مورده لي) قد رفض
بنزق شديد في آخر حوار سجل لي معه
في دمشق مسألة التعامل مع مسرحية
(المشعوذ) من منطلق شعريتها مؤكداً على
انتمائها لأي شيء آخر سوى الشعر، إلا
أنني أرى أن عالم (مورده لي)، الشاعر-
الفيلسوف، قد هيمن على مدرسة الشعر
والمسرح في آن، وإلا، ما الفروقات في
الصياغة اللغوية بين جملة المسرحية في
(المشعوذ): «وجه يخرج من الظلمات
البعيدة، الأشد قرباً من الهاوية، يتأمل
موتك دون حب، دون كراهية، ناظراً نحو
النجوم»!.

وبين هذه القصيدة من مجموعته
(رؤى):

«أنها المنورون، والراؤون

في جميع الأزمنة

سامجد أهواكم، ويؤوسكم مثلكم!..

فأنا راء، وأنا شاعر،

وأنا محارب الحقب الشنيعة،

يا إخوتي، يا أعدائي في الطريق!..

إن (عزمي مورده لي) كما نرى قد

استخدم في صياغتيه الشعرية

والمسرحية تقنيات الصيغ المفتوحة

(Open Forms)، وهذا الأمر، تقنياً على

الأقل إن كان سموحاً في عالم الشعر،

فإنه لم يستخدم آنفاً في لغة المسرح، لأن

علاقة اللغة في المسرح هي مع المنطق

وواقعيته، أي مع الإسقاط والتعرف

النابع من الإدراك.

إن الشعرية المتألفة في صياغة النص

المسرحي عند (مورده لي) لا تسمى أبداً

لعالم (المشعوذ) الدرامي. بل على العكس

تماماً ما دام الكاتب قد استطاع حتى

المسرحي دون طموح مسبق لكي يؤسس
مدرسة ما في المسرح، إذ إن تألقه يكمن
في فردانية التجربة وخصوصيتها
ووعائها الفلسفي الذي يحدد أولاً وأخيراً
أشكال التعبير الإبداعي وقواعديته
وماهيته.

إن هذه الطريقة في صياغة النص بدأت
تشق طريقها بقوة في المسرح والأدب
الأوروبية، وها هي (ناتالي ساروت)
تتحدث عن مسرحها:

«أن تكتب، هو أن تعطي اسماً لشيء لم
يكن له اسم قبل أن تسميه، هو أن تحصل
على أمر ما لم يكن موجوداً، وأن تستدعي
شعوراً من المجهول وتعطيه لقباً...».

غير أن ما يميز (ناتالي ساروت) عن
(عزمي مورده لي) هو أن هذا الأخير ليس
لديه مجاهيل مسبقة الصنع، لأنه يعيش
حالات الكشف في الحاضر بشفافية
عالية والمجهول بالنسبة إليه هو العالم
الحسي المعاش ليس إلا، ومن هذا المنطلق
فإن آلية الصياغة اللغوية تأخذ اتجاهاً
معاكساً، اتجاهاً (ثُفْرياً) محضاً، فكشفه
يطغي على عبارته، لذا فهو يرمزها-
يجردها. يتلذذ بضعفها مزهاً بسلطان
معرفته التي تستعصي على الأبعاد.
يقول (عزمي مورده لي) في مقدمة
مجموعته الشعرية (رؤى):

«لا يدعي المؤلف البرهنة على أي شيء،
وذلك لأن موضوعه ليس موضوع عقل-
استدلالي- ولا موضوع برهان، فالإلهام
فيه مباشر، وثمة عناصر سديمية تطفو
أحياناً على مستوى الوعي فتعكر حتى
الهلول تكوين الروح ذاته».

إن الاتكاء هنا على شعرية مورده لي في
مجموعته (رؤى) لتفسير مسرحه لم يأت
اعتباطاً، إذ إنه في حقيقة الأمر لا توجد
حدود تفصل ما بين شعريته

التعليمات الإخراجية إن كان على صعيد الحركة أو الديكور أو بما يتعلق بطبيعة ومفهوم المكان والزمن التاريخي، الأمر الذي يعطي حيزاً شاسعاً لتأويلات كثيرة ومتباينة في العمل السينوغرافي وعملية اختيار الممثلين...

وربما كتب (موره لي) هذه المسرحية أصلاً للقراءة وليس للعرض، لأنه بحكم طبيعته يختلف جذرياً مع ما يدعى بالمسرح الشمولي الموجه إلى عرض جمهور ممكن وإن تباينت حساسية تلقيه، الشيء الذي يدفع إلى إعادة طرح ذلك السؤال المستدير:

هل النص المسرحي يكتب بالضرورة لكي يمثل... أم لا؟...

النهاية المحافظة على عمله الفني الذي لم يكن إلا حواراً بينه وأداة التعبير الخاصة به.

لقد أرسى (عزمي موره لي) بقوة، ودون رغبة منه، تقنية جديدة تستحق الاهتمام في مجال التأليف المسرحي، ألا وهي فكرة أولية اللغة المرتبطة بمفهوم العمل المستقل على حساب المغامرة الفنية (التجريب) فيما يخص الجانب العملي (التقني) من العمل الدرامي دون بذل أي جهد لتوصيل تجربته الفردية إلى القارئ. فالقضية تتعلق هنا بالتذوق الفني وليس بالإدراك الذهني..

أخيراً، إن (موره لي) تبعاً لنظرية أولية اللغة، لا يقوم بأي جهد في إرساء

هوامش

عزمي موره لي شاعر وكاتب مسرحي سوري من كتاب الفرانكوفونية. ولد في دمشق في 23 أيلول عام 1916، ورحل عن عالمنا مؤخراً في 15/3/1998 في مدينة دمشق. تلقى الشاعر علومه في معاهد فرنسية في سورية وفي الجامعة الأميركية في بيروت. ودرس الفلسفة القديمة والحديثة. عاش فترة شبابه في باريس وخاض الأجواء الثقافية الفرنسية في أدق تفاصيلها وكان أرتور آدموف من أصدقائه المقربين. ترك أربع مجموعات شعرية باللغة الفرنسية هي:

1- الاقتراب (طبعان)

2- رؤى

3- احتضار ذكرى

4- الوعي والوجود

5- أعماله المترجمة إلى العربية

6- الاقتراب 1990

7- احتضار ذكرى 1991

وعمله المسرحي الساحر (ثلاث طبعات) 1975-1974-1974 ما زال قيد الترجمة للعربية.

● التحويلات التي بين قوسين من المسرحية من ترجمة صفوان صفر

أولت دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية اهتماما بالغا بالتعليم وتابعت تطوراتها وتطويره وتحسينه، إيمانا منها بأهمية العلم، وأهمية التعلم في عصر جابت فيه المركبات الفضائية الفضاء تسير أغواره، وتفتتح آفاقا علمية جديدة ودخلت فيه علوم الإلكترونيات مجالات الحياة بعمامة، وانتشرت فيه المعلوماتية والحاسبات الآلية.

إن اهتمام دول المجلس بالعلم جاء استجابة لمستلزمات العصر، واستجابة للمطالب الشعبية المتزايدة وقناعة حكماها بأهمية هذا الأمر فأحصاءات وتقارير الفترة ((1975 - 1980)) تظهر بوضوح زيادة الطلب على الالتحاق بالتعليم العالي الجامعي إذ بلغ إجمالي عدد الطلاب الملتحقين بجامعة دول مجلس التعاون لدول الخليج العربي عام 1979 / 1980 : (60120) طالبا وطالبة ، وفي عام 1983 / 1984 قفز هذا الرقم إلى 95965 طالبا وطالبة (بزيادة نسبتها 59,6 ٪) يدرسون في 97 كلية تضم 448 قسما علميا (1) ليصل عام 1992 / 1993 إلى 181322 طالبا وطالبة (2) بزيادة نسبتها 88,9 ٪.

وبلغ الإنفاق على التعليم العالي الجامعي بدول المنطقة عام 1984 / 1985 وحده (باستثناء جامعتي الخليج والسلطان قابوس) 2,672,656,395,65 دولارا أمريكيا (مليارين وستمائة واثنين وسبعين مليوناً وستمائة وستة وخمسين ألفاً وثلاثمائة وخمسة وتسعين دولارا أمريكيا) (3) وتوالى العطاء ، والبذل السخي لدعم وزيادة فاعليته وتأثيره، وتطور عدد الجامعات من عام 1957 * حتى عام 86 / 1987 ليصبح عددها 13 جامعة (وهو العدد

التعليم العالي في
دول مجلس التعاون
لدول الخليج العربية

الواقعة والتطلعات

بقلم الدكتور عبد الله عباس أحمد

نائب مدير الجامعة لشؤون الطلبة سابقا
جامعة الامارات العربية المتحدة / العين

أبحاثه في تطوير الزراعة أو الصناعة أو استصلاح الأراضي، ولم يرضَ عن مخرجاته قادته ولا مسؤولوه . فمما قاله المسؤولون عن هذا التعليم في إبريل عام 1985 «إن المستوى الأكاديمي لخريجينا منخفض، وتخصصاتهم في بعض الحالات لا يؤمن لهم وظائف ، كما أن محتوى مناهجها مستورد ولا يمت بصلة كافية إلى حاجات المنطقة، بل مصالح الثقافة الأجنبية التي أوجدتها» (6) جاء هذا رغم لفت حكام دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية الانتباه إلى خطورة الوضع في ورقة العمل المعلنة في 26 مايو 1981 بقولهم «... إن مهمات صعبة وحقيقية تواجهنا جميعا ولا بد من مواجهتها مواجهة جماعية فالنقط الذي نعتمد عليه اليوم هو ثروة نابضة لقد ولد ثروات هائلة وتغيرات في تصرف البشر. وتنتظر شعوب الخليج اليوم إلى حكوماتها كي تحل لها المعادلة الصعبة وهي الوصول إلى تنمية حقيقية ومستمرة من جهة، والحفاظ على السلام الاجتماعي والامن والتقدم من جهة أخرى، تلك المعادلة لن تحل إلا بالنظر ببصيرة ثاقبة إلى الأولويات التي أمامنا، وهي إقامة تنمية شاملة تعتمد من جهة بنية أساسية وقاعدة إنتاجية ثابتة، ومن جهة أخرى إعداد وتدريب في رأس المال الأهم وهو العنصر البشري. إن علينا أن نواجه الإجابة على السؤال المهم : كيف نحول النفط إلى تنمية شاملة ومستقرة لمصلحة شعوبنا . إن الفرصة التاريخية مهية لنا اليوم كي نتخذ الخيار ولكنها قد لا تكون مهية لنا في المستقبل (7). وكان على جامعات دول المجلس تولي الإجابة عن هذا السؤال الهام والاستجابة له بأن تقترح

الحالي لجامعات دول المجلس) مما يؤكد على أهمية الدور الملقي على عاتق الجامعات والعائد المرجو منها هذا الدور الذي عبر عنه «جوزيف سايمن» بقوله : «إن التحسن الجذري في الحياة التربوية داخل الجامعة ليس مسألة تقنية فهو يتضمن إعادة تنظيم القوى التربوية وتوجيهها، أي صياغة إنسان بمفاهيم جديدة وسلوك محدد وأضح قويم» (4).

وباستثناء الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برسالتها العالمية لنشر الإسلام وجامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران ذات الطبيعة التكنولوجية، فإن أهداف جامعات دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية تتشابه إلى حد كبير، وإن اختلفت صياغتها، وتتمثل فيما يلي:

1- نشر المعرفة وإعداد الكفاءات والقيادات المواطنة المدربة والمؤهلة علميا وفكريا . ليسهما في نهضة أمتهن وتقدم أوطانهم على أسس من العقيدة الإسلامية ومبادئ الإسلام.

2- الاهتمام بالبحث العلمي في مجالات العلوم المختلفة والإفادة من نتائجه في تطوير المعرفة، ومن تطبيقاته لمواجهة متطلبات الحياة ومشكلاتها.

3- خدمة المجتمع وتطويره وتثقيفه وتجديد المعرفة عن طريق التدريب أثناء الخدمة للخريجين والمختصين.

وبالمثل فإن الهياكل التنظيمية التي وضعت لتحقيق هذه الأهداف متشابهة إلى درجة كبيرة أيضاً (5).

ورغم الجهود المبذولة فإن التعليم العالي الجامعي لم يترك أثره في تطوير المجتمع من حيث توفير الطاقات البشرية الكافية القادرة على خوض عملية التنمية الشاملة بإبعادها المختلفة، ولم تؤثر

حكمة وأوسع تفهما لمعنى المسؤولية ومساعدتهم على العيش في سعادة ورضا .. (10) وتكمن في تطوير العلوم وازدهار الحياة العلمية وتدريب الطلبة على التفكير والبحث.

إن المعاصر لظروف المنطقة والمتتبع لأحوالها يجد تحقيقاً رائعاً للبنية الأساسية وعجزاً واضحاً في القوى البشرية الوطنية المؤهلة، وعجزاً في قدراتها التنموية واعتماداً يكاد يكون كلياً على الأيدي العاملة الوافدة، واعتماداً شبه كلي على استيراد احتياجاتها الغذائية والاستهلاكية على اختلافها، وهذا واقع لا تطمئن جوانبه ولا تؤمن عواقبه.

إن السؤال الذي يطرح نفسه اليوم بشدة، إلى أي مدى يمكن لدول مجلس التعاون أن تستورد كامل احتياجاتها؟ وإلى أي مدى يمكن أن تعتمد على الأيدي العاملة المستوردة؟ فإن كانت الثروة النفطية الحالية قد أقامت هذا الواقع وورعته، فماذا عسى أن يؤول إليه الحال إذا ما تعرض النفط لصدمات سياسية أو اقتصادية وتراجع سعره؟ بل ماذا سيكون عليه الحال إن نضب النفط وجفت منابعه، لا سمح الله، وأصبحنا لا نستطيع له طلباً؟

درس التاريخ علمنا أن النهضة الحقيقية لا تكون إلا بسواعد أبناء البلاد الذين أحسن إعدادهم وتربيتهم وأتمت أخلاقهم وقيمهم، وأحسن تعليمهم وتنقيفهم. لا أقول إعداد قوى عاملة لأننا قد نحتاجها، وقد لا نحتاجها، وأقرب مثل، الأعداد المتخرجة التي لا يجد بعضها عملاً بعد. بل أقول إعداد الإنسان المتكامل الشخصية القادر على القيام بأدواره الوظيفية والعلمية

المشروعات والبرامج والخطط ومستلزمات التنفيذ، وتصنف الأولويات وجدوى الأخذ بها والعائد منها، ولكنها لم تفعل ذلك، فقد أثبتت الدراسات اللاحقة لهذا البيان الواعي والذير أن الأهداق الموضوعية لجامعات دول المنطقة لا تعكس خصوصية المنطقة ولا تعبر عن احتياجاتها وأن الهياكل التنظيمية التي وضعت لتحقيق هذه الأهداف لا تتفق والأهداف الموضوعية ولا تقدر على تحقيقها (عام 1986) (8) بل إن الأجهزة الحكومية في أكبر هذه الدول تعاني من ضعف أداء الموظفين الجامعين الجدد، وتواجه مشكلة عدم ملائمة مؤهلاتهم لمتطلبات وظائفهم ومهامها، وتعاني من عدم تناسب معارف ومعلومات الموظفين منهم لمتطلبات وظائفهم (عام 1990) (9)، والحال نفسها تنسحب على باقي دول المجلس.

لقد ركزت جامعات دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية جهودها على تخريج القوى العاملة لسد حاجة سوق العمل متأثرة بالسياسة الاقتصادية السائدة في هذه الدول، وتخلت عن دورها الأساسي في تخريج الطاقات البشرية المثقفة اللازمة لعملية التنمية الشاملة في شتى جوانبها العلمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتكنولوجية والأخلاقية وانحرفت بذلك عن جوهر رسالتها ووظائفها.

فالتعليم الجامعي أهم بكثير من مجرد إعداد الطلبة لاغتنام مهنة معينة على الرغم من أهمية ذلك الإعداد بحد ذاته، فقيمة التعليم الجامعي تكمن في خلق جو ثقافي وعقلي ملائم في البيئة أو البلد وفي جعل الأفراد مواطنين أكثر

والعملية والانتاجية بأمانة وإخلاص تحكمها الأخلاق والقيم والقدرة والحكمة. ودول الخليج تعاني من أزمة حقيقية في عدم توافر العنصر البشري بالكمية والنوعية المناسبة.

إن التحديات التي تواجه دول المنطقة لتأمين أمنها وسلامتها والتخلص من تبعيتها الاقتصادية وتحقيق ذاتها والاعتماد على قدراتها وإمكاناتها لا يمكن مواجهتها بالإنسان الذي تبنيه الأنظمة التربوية الحالية بالمنطقة ، ولا بد لها من أن تعيد النظر في أنظمتها التعليمية من حيث أهدافها ومناهجها وبرامجها وطرئقتها لتقابل الحاجات الملحة، فالأهداف تعبیر عن حاجات، والحاجات مطالب ورغبات يراود تحقيقها، وتحديات ومشكلات يراود مواجهتها والتغلب عليها، وليس غير التربية وسيلة تحقق مثل هذه الأهداف.

إن جامعات دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية قد خسرت مواقعها وتأثيرها. لأنها لم تحقق إلا القليل على مستوى تأمين العنصر البشري، ولم تقدم نتائج اطلّعت بها شعوبها على حاضرها وعلى مستقبلها، فلا هي اُكترت بالبحث العلمي ولا بتطبيقاته، ولم تصل إلى نظريات علمية ترجمها المبدعون صنعة، ولم تتناول الجديد في تخصصاتها، ولم تدخل عصر المعلومات والحاسبات بعد، بل إنها لم تحسن اختيار أهدافها وبرامجها بما يتفق وحاجات مجتمعاتها التي ترى أن الأهداف التي وضعتها هذه الجامعات لا تعكس الحاجات الحقيقية لها كما ذكر، وأن هياكلها التنظيمية لم تكن قادرة على حمل أهدافها، بل كانت مسؤولة عن إخفاق تحقيقها.

إن العمل الجاد لبده مسيرة الاعتماد على الذات والأداة الوطنية الحرة في مختلف جوانب الحياة تقتضي أن تقوم الجامعات بدورها كما يجب، هذا الدور الذي جسده بنجامين روش - BENJA

MIN RUSH (1745 - 1813)، حين أراد أن يهيئ القوى السياسية في الكونجرس من أجل إنشاء جامعة قومية أمريكية بقوله: «إننا لا نستطيع أبداً إصلاح نظامنا الحالي ولا أن نعيد تنظيم قواتنا العسكرية ولا بناء أسطولنا ولا بعث تجارتنا، إننا لن نستطيع أياً من هذا ما لم نمنع أولاً الجهل والتعصب ومالم نغير عادات مواطنينا، وهذا كله لم يتحقق ما لم نلهمهم المبادئ القومية الاتحادية. وهذا الإلهم ممكن التحقيق بطريقة واحدة فقط، هي أن يلتقي شبابنا ويقضوا معا سنتين أو ثلاث سنوات في جامعة قومية يقومون بعدها بنشر معارفهم ومبادئهم في الولايات المتحدة كلها من القرى إلى المدن إلى الحواضر، ومالم يفعلوا هذا أيها الشيوخ والنواب فإن بناءكم سيبطل صلصالاً مهيناً.. وحدثكم السياسية ستظل حبالاً من حبال الرمل» (١١) وهذه حقيقة. فالتعليم العالي الجامعي يلعب أدواراً مهمة وخطيرة في حياة الأمم والشعوب، فهو الذي يصنع حاضرها ويرسم معالم مستقبلها، وهو القيادة الفكرية للمجتمع وهو القيم على تراثه الثقافي، وهو المسؤول عن تطويره وإثرائه، وهو الذي ينتمي الانتماء الوطني ويرسخ الوجدان القومي. ويعد للمجتمع أموره ويكتشف خاماته وثرواته ومسؤول عن آفاق المعرفة الانسانية (١٢) إن على جامعات دول المنطقة أن تقوم بهذا الدور، وهذا

يعني أن تعيد النظر في كثير مما هي عليه.

- إن تعامل مجتمعات الخليج اليومي مع العلم المجرد والتكنولوجيا المجردة مع تسارعهما الشديد جعلها تتقبل النظام الاجتماعي ونمط التفكير والنظرة إلى الحياة كما رسمها العلم والتكنولوجيا، وفي هذا انحراف عن جادة السبيل الذي ينبغي أن تسوده القيم والأخلاق والروحانيات والحب والعدل والتفكير في نعم الله وفضله. ومن هنا وجب التأكيد على تربوية الجامعة أو الجانب التربوي للجامعة فالتعامل مع التقنيات والأخذ بأسباب الحياة المعاصرة لم يصاحبه توجه تربوي فلا تزال المناهج والطرائق السائدة مستوردة في معظمها. ونعني بتربوية الجامعة تلك العملية التي تعيد بها هذه الجامعات الشقة إلى نفوس الأجيال الناشئة بأن أمتهم أصلها ثابت، ورسالتهم قوية، وعقائدها سليمة مؤثرة، وتراثها عريق، ولغتها صالحة، تتحدى اللغات الأخرى في اتساعها وشموليتها وفي منبتها وفاعليتها كلغة علم وثقافة وأدب، وتوصل حاضر أمتها بماضيها العريق ومستقبلها المرجو في تكامل يبدأ ببداية مراحل التعليم وينتهي بنهايتها، كما نعني بها التكيف الناجح في عالم دائم التغير وغير مستقر.

- إنها تربية مستنيرة في أرضها وبيئتها، لا مستوردة ولا منقولة، أصلها ضارب في قيم الأمة وتراثها والمبادئ الأخلاقية والثقافية التي تنشدها وترجو تحقيقها فاستيراد التربية يعني استخدام هذه الوسيلة لتحقيق أغراض من صدرها وسعى إلى تصديرها.

وفي هذا الصدد يقول ج. بي أحد جهابذة التربية في كتابه «التربية

والحرية» «إننا في فترات من التاريخ خسرن أكثر مما ربحن باستيراد نظرية التعليم الانجليزية والأوربية» وبلغ في صراحته أن قال: «إن الاستعارة من نظريات أوروبا للتطبيق في أمريكا كان جنابة على الشعب الأمريكي وإفقاداً لشخصيته وتجنياباً عليه» (13).

فإن كان هذا حال من كانوا على دين واحد، وعنصر واحد، ولغة واحدة، فكيف حال من لا يكون مثلهم من أمثال مجتمعاتنا!

- إن التربية هي الوسيلة الأولى لإصلاح وعلاج أي خلل أو مشكلة في مختلف

جوانب الحياة، أو في مواجهة أي تحد، سياسياً كان، أو علمياً أو اقتصادياً أو تكنولوجياً أو أخلاقياً. وعلى جامعات دول الخليج العربي من هذا المنطلق أن تتعامل مع المجتمع وتتواصل معه بتحليل أهدافه واستقراء توجهاته ومعرفة مشكلاته واستشعار آماله وطموحاته وإزالة الفوارق بين طبقاته، وأن تصمم النموذج العلمي والتكنولوجي والثقافي الذي يترجم الأهداف المنشودة بآمالها وتوجهاتها إلى واقع معاش وتضع الهياكل التنظيمية القادرة على تحقيقها.

- وأن تنظر إلى التعليم عامة على أنه سلسلة متصلة بنهايات الدراسات العليا الجامعية. أهدافه وطرائقه ووسائله تعمل وفق منهجية نمطية متكاملة، تنمو خلالها المعارف والقيم والأخلاق والثقافة نمواً متتابعاً متدرجاً في اتجاه الهدف القومي العام.

إن النموذج المنشود لجامعات دول الخليج العربية، وقد لبست ثوبها الجديد وتقلدت سلاحها الجديد وحملت راية

جديدة شعارها «أن أوان الشده هو :

١- أن تركز على الانتاج، وعلى الدور التربوي في بناء الانسان وتعامله مع العلم والبحث والعطاء وخدمة المجتمع، فاي تنمية لا تبدأ بالانسان ولا تنتهي به تنمية بلا هدف (١٤) ومن هنا يأتي التأكيد على مواصفات الخريج المطلوب والتوجه نحو تحقيقها. وتكون مثلاً يحتذى من قبل المؤسسات الأخرى، تشرع في الاستقلال بالتفكير والبحث، وتوجد نظريات علمية وتطبيقات لها في إطار تراث الأمة وثقافتها وحضارتها وما تتطلبه الحياة المعاصرة، بحيث يصير العلم علم الجامعة، والأدب أدبها واللغة لغتها كما يقول أحد الباحثين. فما العزوف عن اتخاذ مثل هذه الجامعات بيوت خبرة أو مصدر مشورة إلا لكونها لم تعد قدوة ولا مثلاً، لضعف مستوى وتواضع أدائهم وتخلف نظمها وإجراءاتها الإدارية.

٢- وأن تعلم لزمان لاحق «فالجامعة التي لا تستطيع أن تتجاوز زمنها بربع قرن من الزمان تفقد فعاليتها» كما يقول (رولد فولتن) فلا تقتصر نظم التعليم على الماضي أو الحاضر، وإنما على تعليم المستقبل أيضاً، وإلا فسيكونون عند تخرجهم متخلفين زمنياً طويلاً (١٥).

٣- وأن تعتمد التخطيط العلمي الدقيق الشامل حين تضع أهدافها ومناهجها وبرامجها ومشروعاتها، أو حين تنشده إصلاحاً أو تطويراً أو تجديداً، وأن يكون التخطيط متكاملاً شاملاً لجميع المراحل التعليمية ويكون جزءاً من استراتيجية تنمية قومية عامة، مستعينة بمراكز للمعلومات لأغراض معرفة الحاضر واستشراف المستقبل بدونها تكون الجامعات كمن لا ذاكرة له، - كما يقال -

وهل يفلح من لا يتذكر؟

٤- وأن تعلم بلغتها القومية «فتعلم الأمة بلغتها ينقل العلم إليها، بينما تعلم أفرادها بغير لغتها هو نقل أقراد المتعلمين للعلم «هكذا يقول أحد الأساتذة، وشتان بين المعنيين. فالتعليم بلغة أجنبية لا يؤدي إلا أن يكون المناهج أجنبية. فلا تحرر بذلك ولا انفكاك من التبعية، ولا يوجد اليوم بين الأمم من يعلم أبناءه بلغة غيره إلا إذا كانت أمة مفتونة أو مضطرة.

٥- وأن تهتم بالبحث العلمي الشامل المتكامل الذي يسمى لحل مشكلة وإحداث تطوير أو إحداث تطبيق له عائد مباشر، أو تقديم إضافة علمية. فالتقدم الذي يشهده العالم اليوم إنما هو ثمار الأبحاث على اختلافها، والبحث هو وسيلة الانسان لاكتشاف الجديد والدخول في عالم المعرفة والتقدم التكنولوجي.

٦- وأن يكون له أجهزة مركزية مسؤولة عن وضع المناهج ومتابعة تطبيقها في ضوء السياسة العامة المرسومة للجامعة. فالمناهج هي التي تترجم الأهداف المنشودة بـ برامج وخططاً، ولا بد من مراقبتها واعتمادها كي لا تنحرف بالأهداف عن مسارها. ولا تترك بغير متابعة قومية ووطنية ممثلة في مجالس الجامعات أو مجالس أمنائها.

٧- وأن تتحول من البرامج التقليدية إلى البرامج الحديثة وتدخل عصر المعلوماتية والالكترونيات والعلوم النووية والصناعات البترولية وتطوير الإنتاج الزراعي والصناعات الغذائية، وغيرها من التخصصات التي ترى حاجة لتدريسها.

فكل ما تتعامل معه وتستخدمه شعوب المنطقة يدخل في إطار

تابعاً له مهدياً به، فهل تريد جامعات دول مجلس التعاون أن تسابق معهد MIT بيوسن بالولايات المتحدة الأمريكية في بحث من أبحاث الفضاء مثلاً بينما يمكنها أن تتفوق عليه ببحث عن التصحر أو بحث عن آفاق النخيل أو أمراض المنطقة، مستفيدة من المعرفة الحالية، متعاونة مع مصادرها لتنتج معرفتها الوطنية القومية وتطبيقاتها العملية المحلية. *

8- وأن تهتم بدراسة الإنسانيات فكثير من المشكلات لم تحل أسبابها من مكونات اجتماعية وأخلاقية وقيمية، وهذا ما كشفت عنه البرامج الدراسية التي اتخذت من المشكلات وحلها، أو ما يعرف بالتخصص المتداخل (Interdis-

ceplinary) (لا التخصصات) محور تعليمها، واستخدمت عدة تخصصات في حلها، وهذا بدوره يلقي الضوء على ثنائية الدراسة الحالية الأدبية والعلمية ودعوتنا للنظر في دمجها حتى لا يسود العلم على حساب الإنسانيات بما فيها من قيم وأخلاق، أو العكس.

9- وأن تؤكد على دور المرأة وتتيح لها فرص اختيار التخصصات المرتبطة بدورها زوجة وأما لتطمئن إلى أنها تسهم في التنمية على قدم المساواة مع الرجل.

10- وأن تحسن اختيار أعضاء هيئات تدريسيها وأهليهم، فالشهادة الجامعية العليا مؤهل للقدرة على البحث فحسب لا إجازة في التدريس التربوي وأساليبه. وتنشئ هيئة تدريسيها الوطنية على أساس الاختيار بالتزكية من بين خريجيه، بناء على متابعة ميدانية عملية مقصودة في أثناء فترة وجودهم

احتياجاتها، وعليها تحديد أولوياتها بناء على حاجات دولها وقدراتها وإمكاناتها، ووفق إرادتها. وعليها أن تدرك قبل أن تخزن أن من لم يعيش عصر الصناعة كما يجب - كما الحال بدول الخليج والدول العربية عامة - فالانتقال مباشرة إلى عصر علوم الإلكترونيات والحاسبات يجعلها تابعاً مستهلكاً لا صانعاً مبدعاً. فالانطلاق نحو التحرر العلمي والتكنولوجي والتقني لتحقيق حاضر مجتمعات دول الخليج وصناعة مستقبلها وتحقيق ذاتها لا يكون بنقل منتجات تكنولوجية بل بالمعرفة التكنولوجية، ولا بالتباع خط سير الدول المتقدمة ذاته - إلا ما لزم - وإنما باستحداث خط جديد، واتخاذ طريقة موصلة إلى أهدافها وغاياتها فحاجاتها غير حاجاتهم وأبحاثنا غير أبحاثهم، ومشكلاتنا غير مشكلاتهم، وتحدياتنا غير تحدياتهم وثقافتنا غير ثقافتهم، وإمكاناتنا غير إمكاناتهم والتكنولوجيا تحت سيطرتهم، فهل يجدي السباق لأجل اللحاق؟ إنما السباق لأجل التحرر العلمي والتقدم التكنولوجي بإرادة ذاتية وسواعد وطنية ونهضة قومية، من منطلق الأصالة والاختزال المعاصرة، بصرف النظر أين نكون من حلبة هذا السباق؟ بل المهم من أين تكون البداية. ولنبدأ من حيث نقدر ونسيطر فتكنولوجيا الثمانينات والسبعينات، بل والستينات ليست مختلفة لتألف منها شعوب المنطقة، بل متقدمة بالقياس إلى ما أنتجت واستحوذت عليه وطورته دول المنطقة بقدراتها الذاتية وإمكاناتها المتوافرة حتى الآن. فالتطوير إنما يحدث لشيء تحكمه وتملك السيطرة على عناصره ومقوماته، وما لا تحكمه تصبح

في الجامعة. فمثل هؤلاء أقدر على التحدي في الجامعات العريقة المتميزة. وترسل مبعوثي الدراسات العليا إلى مثل هذه الجامعات بعد التأكد من استعداداتهم وميولهم وقدراتهم كي لا يهدر مال أو يضيع وقت، إذا ما أردنا الحصول على الطاقة البشرية عالية التخصص والمستوى التي تحتاجها مجتمعات دول المنطقة في شتى ميادين الإنتاج والخدمات، وهو ما تقتقر إليه حالياً رغم ما ينفق على التعليم، ورغم كفاية مدة التشغيل.

11- وأن يكون لها أكثر من مصدر للتمويل ولا تقتصر على المصدر الحكومي وحده، كي تحافظ على استمرارها واستقلالها وفاعليتها. كما عليها أن ترشد الإنفاق وترشد الاستهلاك.

12- وأن تعلم أن منهجية العمل الإداري إنما تبدأ بوضع الهياكل التنظيمية الإدارية النابعة من الأهداف الرئيسية للجامعة لتكون حاملة لها، قادرة على تحقيقها فالأهداف هي السبب في وجود الهياكل التنظيمية للجامعات وليس العكس، وبدون أهداف لا حاجة للتنظيم، لأنه لا يجد ما يقوم به كما يقول DAFT RICHARD (16).

13- وأن تضع لنفسها لوائح مفسرة وأدلة واضحة تحدد مهام ونشاط كل وحدة أو مركز بها وخطوات تنفيذها، وتضع توصيفاً لشاغلي هذه الأنشطة يتناسب وحجم العمل المراد تنفيذه ونوعه ليسهل متابعته وتقويمه.

14- وأن تعمل على تنمية إداراتها وتحسن اختيار قياداتها ومسؤوليها وتضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وتلجأ إلى استخدام أساليب

جديدة وتقنيات حديثة في إدارة نظمها لتقن حجم وظائفها وتيسر إجراءاتها لينمو التنظيم ويستمر وترتفع كفايته وفعاليتها، ويصبح قادراً على تحقيق أهدافه.

15- وأن تتخذ لنفسها نمطاً إدارياً محلياً يعكس خلفية شعوبها وعقيدتها وفلسفتها وحياتها الاجتماعية والاقتصادية والبيئية لتضمن نجاح التعامل معه والتقبل الحسن له. فالهدف الإداري واحد ولكن النمط يختلف، فهو في أمريكا غيره في اليابان، غيره في المملكة المتحدة، غيره في الوطن العربي أو هكذا ينبغي.

16- ويكون لكل جامعة سجل مركزي يوثق مخاطباتها ومراسلاتها وأرشيفها ويكون معنياً بتلقي المخاطبات الواردة للجامعة والتي ينبغي أن توجه جميعها باسم مدير الجامعة أو رئيسها (حسب التسمية) وتصنيفها وتوجيهها للجهات المختلفة من إدارات وكليات ومراكز، ومتابعة تنفيذها لسد الخلل القائم المتمثل في ضياع بعض المعاملات أو فقدانها، أو في عدم التنفيذ أو بطئه وتأخيرها الذي أضر بسمعة الجامعات وقلل من جديتها، وتوثق دراسات وأبحاثها وخططها وما آلت إليه لتكون مرجعاً لدراسات وتطويرات لاحقة يتحتم قراءتها والوقوف على نتائجها قبل الانتقال إلى مشاريع جديدة، لتتواصل الجهود وتحفظ الحقوق وتوفر الامكانات.

17- وأن تسمح بحرية التعبير وحرية الرأي، وتقدم الضمان للمصارحة والمكاشفة والنقد البناء وتبادل الثقة، وتحدد مسؤولياتها تجاه العاملين ومسؤولية العاملين تجاهها فيما نسميه بتبادل المواثيق التي يجب أن تقدر

وتحترم.

18- وأن ترعى وتؤكد مؤسسية المؤسسة التعليمية، فيكون الحكم والقرار والتوصيات للكفاءات من خلال لجان متخصصة لها محاضرها وثبت أعمالها وأقوالها، حتى إذا ما ذهب المسؤولون بقيت المؤسسة.

19- ولا تقبل أن ينتسب إليها إلا القادر على مواصلة الدراسة فيها حسب الشروط التي تضعها هذه الجامعات لنفسها، وحسب معايير القبول المناسبة لكل تخصص بها لتحافظ على مستواها ورسالتها بصرف النظر عن نسبة تحصيل الطالب في الثانوية العامة.

20- ولا تجيز تدريس مساقات من قبل أساتذة في غير اختصاصاتهم، فقد يكونون متمكنين من طريقة التدريس، ولكنهم لن يكونوا مرجعا في التخصص الذي يدرسونه، ولا عارفين بعمقه، بل ربما تساهل بعضهم مع طلبته تعويضا لهم عن قلة إجاباتهم على أسئلتهم لعدم درايتهم بها. ونتيجة ذلك تدني المستوى العلمي للطالب، وشيوع تكليف أعضاء هيئة التدريس بتدريس مسافات في غير اختصاصهم بجامعات دول المنطقة، شاع معه ضعف التحصيل العلمي للطالب، ولعل اللجوء إلى وسائل الاتصال المعاصرة مثل (انترنت) يعد البديل الأنسب في حال ندرة بعض التخصصات، فمن خلالها يمكن مشاهدة العرض وطرح الأسئلة وإجراء الحوار، وهو بذلك أجدى وأنفع وأوفر من تدريس يقوم به غير متخصص في موضوع درسه.

21- وأن تعمل على دعوة القطاعين العام والخاص لاستثمار ما لديهما من خبرات بشرية وتقنيات وبحوث تطبيقية

لتشارك في أنشطة الجامعة وبرامجها، سواء بالدمع المالي المباشر أو تقديم فرص التدريب العملي والميداني للطلاب في مواقعهما الإنتاجية ومؤسساتهما الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا يتسنى للجامعة توفيرها لتنمو لدى الطالب اتجاهات إيجابية نحو العمل والانتاج، وفي المقابل يفيد القطاعان العام والخاص بمختبرات الجامعة ومراكز أبحاثها وتجاربها (17) كل يكمل بعضا في اتجاه هدف واحد ومصلحة عامة واحدة.

22- وأن يكون لها مصدر لتغذية راجعة تقوم من خلالها مناهجها وبرامجها وخريجها بما يليي حاجة التنمية وسوق العمل. ويتحقق ذلك من خلال مجلس استشاري يقترح تشكيله من ممثلين عن مؤسسات وقطاعات المجتمع عامة وخاصة، وأولياء الأمور، يجتمعون داخل الجامعة مرة واحدة على الأكثر، وتكون الرئاسة لأحدهم بالاختيار. يحضر اجتماعاتها مدير أو رئيس الجامعة ونائب مدير الجامعة أو نائب رئيس الجامعة للتخطيط والتطوير، وعدد من أعضاء هيئة التدريس والإداريين والطلاب. ويبحث قضاياهم عامة، ويقوم أداء خريجي الجامعة وقدراتهم العلمية والعملية من واقع ممارستهم في مواقع أعمالهم. ويقترح استحداث برامج أو تطوير برامج قائمة، أو تدريب معين أو إعادة تأهيل. وعلى الجامعة أن تنظر في مدى إمكانية الأخذ بما ورد في توصيات هذا المجلس وإبلاغه بما تم اتخاذه، ومالم يتم اتخاذه وأسباب ذلك؛ كي يستمر التعاون وتتجدد الثقة ويؤكد جدوى التشكيل.

23- وتستخدم أساليب إضافية لتقويم

عضو هيئة التدريس ومعرفة مدى جديته ومصداقيته مع درسه وطلابه.

24- ولا تنحدر هذه الجامعات بمستواها بتقديم خدمات مجتمعية أولى ببدائل الجامعة أن تقوم بها، من مثل: كليات مجتمع، كليات مستقلة، مراكز التعليم المستمر، لتبقى متميزة ورائدة، تصدر العلماء المحاضر والمستقبل، وتعد القادة في كل الميادين من خلال قيامها بأدوارها التي تجمع بين التعليم، والبحث العلمي وخدمة المجتمع، والإنتاج، في إطار تربوي ثقافي أخلاقي متكامل، وهو ما تعجز عن تقديمه وتحقيقه المؤسسات التربوية والإنتاجية الأخرى.

25- وأن تهتم بالحرم الجامعي باعتباره مجتمعا علميا اجتماعيا ثقافيا مصغرا ومكانا أمثلا للتربية السلوكية، يمارس الطلبة فيه ما ينفعهم في حياتهم العملية في مجتمعهم الكبير بعد تخرجهم.

26- تهتم بتطوير عملية الإرشاد ما قبل الجامعي من خلال التعريف بالمستقبل العلمي والعملية لكل تخصص، في عالم تداخلت فيه التخصصات وتشابكت، ولم يعد من السهل على أحد معرفة نوع التخصص الذي يوصله إلى هذا الاختراع أو ذلك، أو نوع التخصص الذي يوصله إلى صناعة أو إنجاز بعينه. ولعل الإرشاد العملي - كما نطلق عليه - يحسم أمر حيرة الطالب وتردده في اختيار تخصصه. ونعني به مستقبل التخصص في واقعه العلمي والعملية والتطبيقات المعاش والمشاهد الذي حققته التخصصات العلمية الرئيسة وحدها، أو مع بعضها. ويكون ذلك بتصوير هذا الواقع تصويرا حيا - مع توافر الأجهزة الحديثة المطورة وتنوعها - مصحوبا

الطالب في نهاية العام؛ بكتابة بحوث، أو موضوعات أو القيام بتجارب مخبرية، أو مقابلات شفهية، بحسب طبيعة التخصص. ولا تدخل تقديرات السعي الفصلي الذي لا تحكمه حتى الآن معايير مقننة ولا ضوابط محددة في تقرير نتيجة الطالب آخر العام، وإنما يستمر السعي الفصلي كمطلب لتشجيع الطالب على متابعة منهج دراسته ونشاطاته المصاحبة كنوع من التدريب وتثبيت المعرفة. أما مصدر هذا السعي أو النشاط فيأتي من تحليل المساق (أو المقرر) المراد تدريسه واستخلاص الطرائق المناسبة والوسائل المعنية اللازمة، والزيارات الميدانية المصاحبة، والتطبيقات العملية الممكنة، ويكون لزاما على عضو هيئة التدريس التعرف على مثل هذه الطرائق والوسائل والنشاطات والتطبيقات عند التخطيط لتدريس مساقاته، وتعريف طلبته بها عند البدء في تدريسه، والالتزام بتنفيذها معهم كحد أدنى لما ينبغي القيام به وضمن المدة المقررة لتدريس المساق. وبعد هذا النهج في التحضير والإعداد مدخلا لتطوير أساليب التعليم وطرائقها، يجد الطالب فيه فرصته في التعرف على طبيعة الأعمال التي يمكن أن يمارسها، والإمكانات المتوافرة ونوعها، والأبحاث التي يمكن أن يجريها. كما تؤكد لديه أهمية اقتران العلم بالعمل والإنتاج، واتخاذ العلم أداة لتطوير الحياة على اختلافها، سعي الطالب الفصلي الحالي يرقى إلى مستوى هذا النشاط الذي نقترحه باعتباره جزءا من عملية التدريس كي تحتسب له تقديراته وتدخل في تقرير نجاحه من عدمه؟ أم يمكن أن تدخل هذا النشاط ضمن عناصر تقويم

بشرح يوضح نوع التخصص الذي كان مسؤولاً عنه، ويتم عرضه من خلال الشاشات المرئية والمسموعة بجانب الزيارات الميدانية الممكنة. فمتى عرف الطالب مستقبل دراسته واقعا وإلى أين يمكن أن يصل به، أحسن اختيار تخصصه الذي يرغبه ويهواه عن قناعة ودراية.

28- وتتكامل مع بعضها على مستوى الأهداف وتبادل المعرفة والأساتذة والطلبة والأجهزة والمواد تعبيرا عن وحدتها ومصيرها المشترك، وتوثق علاقاتها مع الجامعات العربية والإسلامية بخاصة وغيرها لتفيد من خبراتها ومعارفها لدعم مسيرتها وانطلاقها.

- إن التحدي الذي يواجه دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية في مجال التعليم العالي هو نوع الجامعة المطلوبة، ونرى وجوب أن يكون لها جامعة المتفوقين من الطلبة برامجها مكثفة وعميقة، تعنى بالدراسات العليا والبحث العلمي لأجل التطوير والتحديث والتطبيق والإضافة العلمية، كما تعني بأن تكون قدوة ورائدة. فمثل هذه الجامعة لا تخلو منها أي دولة متقدمة في العالم، ومثل هذه الجامعة هي التي يعول عليها في تخريج الطاقات البشرية العالية التخصص والمستوى، وفي مختلف قطاعات الإنتاج والخدمات، فيقل بذلك اعتماد دول المنطقة على استيراد الخبرات الأجنبية عالية المستوى ويتحقق هدف هام من أهداف التنمية.

- إنه إذا ما أرادت دول الخليج العربية أن تعيش عصر نهضة حقيقية عليها أن تؤمن العنصر البشري القادر على إحداث التغيير، المتحمل مسؤولية البناء

المضحى من أجل مصلحة الوطن، المتعاون مع غيره، المخلص في عمله وواجباته، المسهم في العطاء عن رضى وطيب خاطر، يفهم معنى الحرية، والحرية المسؤولة، ويدافع عن شرف أمته وكرامتها وعزها. فالتنمية الحقيقية الشاملة لا تقوم إلا على سواعد أبنائها، وخير مثل على ذلك اليابان وألمانيا الاتحادية حين انطلقتا تبنيان مستقبلهما اعتمادا على قدراتهما الذاتية بعد هزيمتهما في الحرب العالمية الثانية وما أكتا إليه. فمضى عرفت اليابان وألمانيا الاتحادية على أنهما دولتان صناعيتان متقدمتان، رغم أنهما بدأتا مشوار البناء بعد عام 1945. والمثل نفسه ينسحب على الاتحاد السوفيتي (سابقا) حين خرج من الحرب البلشفية منهوك القوى.

- وأن تعمل على تعدد مصادر الثروة القومية لتفتح بذلك آفاقا جديدة للعمل المنتج، وتسد أبواب البطالة الصريحة منها والمقنعة، وتخلق بواعث جديدة لتطوير أداء الأفراد وترغيبهم في العلم والعمل والتعليم المستمر.

- وترعى تعليم الكبار؛ بأن تتيح لهم فرص التعليم الجامعي إن كانت خبراتهم وممارساتهم العملية أهلتهم لذلك حسب مقاييس هذه الجامعات وشروطها وإن لم يحملوا الشهادة الثانوية.

- وتتيح لمن يريد تعليميا جامعا عاليا فرصة ذلك مادام سيبعث في موضوع متعلق باختصاصه ووظيفته، وأصبح أهلا لذلك حسب مقاييس هذه الجامعات ومعاييرها وإن كان لا يحمل شهادة جامعية.

- وتسعى لتوفير فرص التعليم العالي الجامعي عن غير طريق التعليم النظامي لمن لا يسمح وقته بمواصلة الدراسة

- وأن تعتمد على الزراعة والانتاج الزراعي والحيواني، والصناعات الأولية اللازمة لها، والصناعات الغذائية القائمة عليها، لتؤمن مستقبلها الصناعي وأمنها الغذائي. فلا توجد دولة متقدمة لم تبدأ بهذه الخطوة، فالزراعة في اليابان مسؤولة عن التقدم الاقتصادي والتقني لهذا البلد. ولا توجد دولة لم تبدأ بهذه الخطوة وليست مهتدة أو عرضة للتهديد. وعلى الجامعات أن تقوم بأدوارها لهذا الغرض.

إننا نعيش عصراً ونواجه مستقبلًا يقوم على أساس العلم والتعلم والتعليم فلا أقل من أن تحمي دول المجلس الأمية من بين أبنائها التي بلغت نسبتها عام 1992م 240,3% * باعتبار أن الأمية العقبة الكؤود في وجه أي تقدم، وأن تصل غالبية جماهيرها إلى نهاية التعليم الثانوي العام، ويحصل ثلثها على تعليم عال (18) ويكون لدى غالبية أفرانها معرفة واستعداد وتقبل لممارسة التعليم الفني بأنواعه لتستوعب شعوبها دورها بموضوعة وتؤدي رسالتها وأجباتها بنجاح بعيداً عن الاتكال والاعتماد على الغير، وفي شتى الميادين ومختلف الحرف دون استثناء «... إن القوة الكبرى لهذه الأمة ليست بأسلحتها بل بشعبها، وأملنا الكبير ليس في التكنولوجيا بل في طاقات الأجيال القادمة، إن التربية كانت ولا تزال تثيراً في مستقبل الأمة». (كان نيجي) (19) إنها مقولة حقه تستوجب التمثل والاستيعاب.

أرجو أن تدرك دول منطقة الخليج وشعوبها هذه الحقيقة إن ابتغت لنفسها سلماً ترتقي به. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

بالانتظام داخل المؤسسة باستخدام أساليب التعلم من بعد من خلال الأجهزة البصرية والسمعية مثل الجامعة المفتوحة في بريطانيا وهولندا والمانيا واليابان، والانتساب الموجه بدولة الامارات العربية المتحدة.

- وتفتح فرصاً للتعليم لمن يرغب تعلم مهنة معينة، أو يغير مهنته، أو يجددها وتتيح فرصاً للتدريب وإعادة التدريب، والتأهيل وإعادة التأهيل استجابة للمتغيرات والمعطيات الجديدة من خلال التعليم العالي القصير الدورة أو ما يمكن تسميته بكليات المجتمع.

- وتوجه برامج تثقيفية وعملية خاصة، عن طريق الأجهزة السمعية البصرية لربات البيوت والأمهات والآباء والطاعين في السن والشباب وأصحاب الحرف وغيرهم، وأن تولي اهتمامها بالمعاقين واهتمامها بالموهوبين حتى لا يكون هناك مصروم من فرص التعليم وفرص العطاء والانجاز.

وبعد استخدام القمر الصناعي للأغراض التعليمية من الوسائل المتطورة في هذا المجال، أمل أن يكون لدول الخليج العربية والدول العربية عامة قمرها الصناعي الخاص، صنعته على عينيها واستخدمته كما تشاء ومتى تريد فتزيل بذلك حاجز التخلف العلمي بينها وبين إسرائيل التي أطلقت قمرها منذ عدة سنوات.

- وتقيد من العقول العربية المهاجرة من خلال دعوتها للعمل تحت سلطة تربوية وتنموية عليا مشتركة تضم أفراداً من دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية والدول العربية الأخرى تكون مسؤولة عن استقطابها وتعاقدتها وحمايتها وأمنها.

(12) مالك إبراهيم صالح ، محمد جاسم العبيدي، دور جامعات الخليج العربي في التنمية، مجلة النفط والتنمية، العدد الخامس، أيلول - تشرين الأول، 1987 ص 51.

(13) جامعة قطر، من ثمار الفكر، الموسم الثقافي الخامس، 1399 هـ - 1979 م، ص ص 163، 162.

(14) لمزيد من التفاصيل:

عبد الله عباس أحمد، عدم الاقبال على الوظائف المهنية والبقاء فيها، ورقة عمل مقدمة إلى الندوة الدورية الرابعة لعام 1994 ضمن برنامج الندوات الدورية المشتركة بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، أبو ظبي 13 - 15 ديسمبر 1994.

(15) حسن أبشر الطيب، دور الإداريين في التنمية مجلة من ثمار الفكر، الموسم الثقافي التاسع، جامعة قطر، 1404 هـ - 1984 م ص 104.

(16) Daft & Richard L, Organza-
tion Theot and Design Wwst Pub-
lishing Co. Poul, Mamesota U.S.A
1983, p. 82

(17) محمد عزت عبد الوجود، الصورة في جامعات الخليج... ولماذا التعاون بين القطاع الخاص وبين مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي، رسالة الخليج العربي، العدد 52، السنة 15، 1994 م، ص 94.

(18) محمد نبيل نوفل، مروان راسم كمال، التعليم العالي في الوطن العربي نظرة مستقبلية، المجلة العربية للتربية، المجلد العاشر، العددان الأول والثاني، 1990 م ص 37.

(19) Carnegie "Carnegie Founda-
tion For The Advancemen of Teach-
ing Chronicle of Higher Education
Vol. 30, Part 14 6th May 1985, P.19

Abdulla Abbas Ahmed, A Comparative Study of The (1) University Administrative Systems in the States of the Arabe Gulf Co- operation Council. University of Exeter, U.K. Jan 1987, P.40.

(2) عبد العزيز الجلال، التربية والتنمية في دول الخليج العربية 1985- 1995) كتاب تحت الطبع، ص 40.

(3) مرجع سابق رقم (1) أعلاه ص 53.

(4) عمر الاسعد، الجامعات العربية حتى العام 2000 (الواقع والتصورات المستقبلية) مقدم إلى المؤتمر السادس لاتحاد الجامعات العربية، جامعة اليرموك، ص 4.

(5) مرجع سابق رقم (1) أعلاه ص 137.

(6) مكتب التربية العربي لدول الخليج العربية، الندوة الثانية لرؤساء ومديري الجامعات، جامعة الملك عبد العزيز جدة، أبريل 1985.

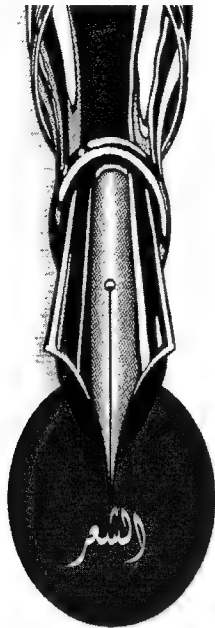
(7) مجلس التعاون لدول الخليج العربية مجلس التعاون لدول الخليج العربية (وثيقة حكومية) مطبعة الحكومة بوزارة الاعلام، البحرين ص 25.

(8) لمزيد من التفاصيل يرجى الرجوع الى مرجع رقم (1) أعلاه.

(9) علي بن سعد القرني، العلاقة بين برامج التعليم العالي وحاجات المجتمع السعودي التنموية، كلية التربية، مجلة جامعة الملك سعود المجلد الثاني. العلوم التربوية (2)، 1990 م ص 540.

(10) محمد جواد رضا، الاصلاح الجامعي في الخليج العربي، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ديسمبر 1984 م، ص 23.

(11) محمد جواد رضا، مرجع سابق،



■ أحبال الرؤيا

قطب الريسوني

■ ليته قد من حجر

د. حسن فتح الباب

■ قمر آخر

مها بكر

أحبيل الرؤب

شعر:
قطب الريسوني المغرب

١) حبيل الإفضاء

لَكَ الآنَ أنْ تُشهرَ الزيزفونُ
تودعُ يا لأخضرين
لغوبِ المساءِ
لعلَّ العنادلَ خانتَ رؤاكِ
لعلَّ الهوادجَ باعتَ قراكِ
ولم يبقَ في جَبَّةِ العاصفةِ
سوى كَرَمَتينِ:
عطورِ القصيدةِ
واحلامُ سارا. تؤججُ وقتكِ
فواكهَ نخلٍ وماءِ

٢) حبيل الإخصاب

ادقِ الجرسُ
وأخرج من موسمي
مئات السنابلِ
لتبحثَ عن تمر يوسفِ
واطباق رؤيا تجدد لون الزبيبِ
وحب المناجلِ
لثقريءِ قلَّ المطرُ
بأن المسافة بين الحقولِ
وأضغاث جُبِ

تُكور أقمارها
 هديلاً لأعتاب المراحل
 أنا لستُ سيد هذي الرؤى
 ولستُ المدبج بالاشتعال
 ولكن شال النبوءة في معصمي:
 سيأتي... سيأتي...
 لتغسل أرض الإله مجاديفها
 وتخرج من بين ماء وطن
 قطارا يمزق لون المسافة
 زمانا يشرّد أطفال يوحه
 يوزع اعراسه
 إلى نويتين
 خيول الندى
 وبوح الجدائل

3) حبل الإبحار

بحاري
 ستعصم هودج أنثى
 تطالع كف البجع
 وبوح الخزامى
 فهلا تعلمت شدو البواصل
 وأقرات نوحا
 كتاب الوجع؟؟

الضية من مقام النجوى

- إلى من أجي من نسغ معاناته وزخات دمه شموع الحرف وأعراس الكلمة.

نجواء... هروس الماء
 أحزان عجربة
 تدخل زينتها الأولى
 في ميقات يختار اللوذين:
 الغارق في طين الملكوت
 والأبيض لون الوقفة والإسراء
 انشاك... سلام مرفأ
 تطرز جبتها

من ريش الموج
وخلخل أعشاب
تتبرج في قاع الأمداء
أيما أقوى
أن تنقش فوق جناح الغيم
عرش الليمون
وتقطر من عقوده
لحن الريح
أم تقسم للريح
بسابل أحزانك
أن عصفور النجوى
أت... من خارطة الفحم
يتململ بين الينبوع

والنخل المبحر في لون الانداء

أنت الطيق المنوع
والديباج
وسلاف الروح
علمني إذن:
أن أرسم في المرأة جنوني كالمسر الناعم
كخرافات الأصداء
لأوزع موج النهر إلى نصفين:
نصف تتسكع فيه بوارج أعيادي
نصف يتكور دائرة لإعادة تكوين الأشياء
علمني إذن:
فأنا المصلوب بمدخل أعراسك
صفصافة نار...
تدخل ساحتها أحزان البوح
أو نجوى سادسة
تتلوها سيدة الإيقاع البحري
قبل النسخ الأول
في موسيقى الأنشاء

كان الإيقاع صلاة
والنبض القاتل كان صلاة
والسر الناعم في مرآتك... كان صلاة

لبنة فر من حجر

شعر
حسن فتح الباب

تَكْمُنُ النارُ في الحجرِ
والنواة التي دُقَّتْ
في الثرى تزدهر
سلة من غصون زهت
بالأزاهير والثمر
ليت قلبا نضمه
بين أضلاعنا انفجر
ليته صيغ من تراب
ليته قد من حجر

المياه التي دُمِرَتْ
حصن صهيون فاندثر
يوم نادى شهيدنا
فاستجاب القدر
ليت قلبا نضمه
كان ماء... لينكسر
حلم من دق أعظما
لرماة الحجر

ما لأضلاعنا خوت
من قلوب فلا
ماؤها صاعد للصخور

مورق في الشجر
لا ولا نارها
كمنت في الصدور

القلوب التي انطلقت كالسهام

كم رجمنا بها
قاتلي الأنبياء
وعداة البشر
كيف عادت هباء
واستحالت حفر

شمسنا تنحسر
والخسوف القمر
مالها الأزمنة
غالت الأمكنة
فهوى قلبنا
تحت أقدامنا
ضل عن موطنه

فلنمت أو نهن
وليكن ما يكون
لغة للحجر
أورثاء حزين
للحمى المتندر

إنه الملتقى
في ربي القدس والقمم
أوهو المقترق
لا نشيد ولا علم

تكن النار في الحجر
والنواة التي كُفنت
في الثرى تزدهر
ليت قلبا نضمه
بين أضلاعنا انفجر
ليته صيغ من تراب
ليته قُد من حجر

قمر آخر

مها بكر

شكراً على كل هذا
الهواء الذي تبثينه إليّ
إلى الأستاذة لطيفة حليم

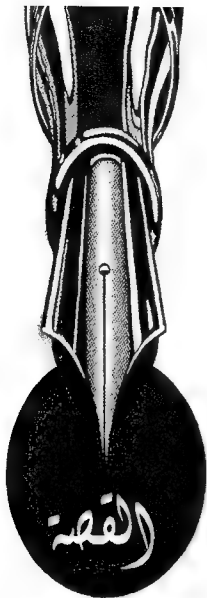
لأزلت أتبع رائحة ظلالك
ومازلت لا أقولين تراباً لمنفائي
تجمعين لي الضجر ورائحة نهرك الهزيل
وأشياءك في دفاتر الهواء
صباح الخير
ما تركوا لنا شباباً
ما تركوا مفاتيح لعزلتنا
قمر آخر
وتذهبين بنفس السماء المغلقة على شبابيك الرجل
المترقة بالروث والريحان
يداك... يداك
يداك البلاد ودونها غريبة أصابعي
قولي لقرميد بيوتك ما نسيت الكينا المتهدل
على أعشاب مودتنا.. والخواتم التي رماها الرجل
على قارعة الحب تقول

كم عيناك مرتفعتان جدا
وكم أنا الأرض المطاردة من هواء آسن
وكلام أصفر... أصفر
بذلتُ من العطر كثيرا حتى تعلمتُ للقلبك
أكثر مما تعرفه الوردة عنك
لن تعودني قالت الأناشيد
ضبعي الكلام على الطاولة
ارمي المذكرات في الهواء
وخلي الذي في القلب.. للقلب
أغلقي... شوارعك
كل قصتنا

نامي دون أن تخبري أحدا أنني غامضة
وأنني أخبىء بين رقوف الصحن أحلامي
صباح الخير

عصافيرك الأخرى... رائحة الماء
غيومك المتجمعة في حقائب أيلول
افتحي شباك مودتنا من أوله
لأرد لك بهاء فضتنا والأناشيد
ذهول المرايا المشغولة بك أبدا
إني الآن أهيئ بعشبتين يابستين منك
أرتعش وأنت تجففين النسيان
على ستائر دهشتنا
ماء لعينيك وهما تمطران على هزيل مراتينا
مراث لوردك المملوء بالخطايا والندى
ندى لروحك الندى

ضاعت يداي في احتمال الحرير لك
في احتمال الطين والنسيان
صباح الخير
كلما أنساك
أسقط في الوحشة
في الدوائر المغلفة بالكلام



د. خالد أحمد الصالح

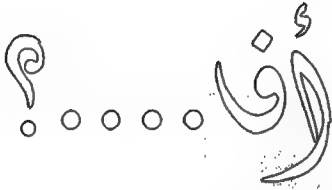
■ أفا...؟

عبدو محمد

■ هنديان

سهيل الشعار

■ تلج صباحي حزين



بقلم: د. خالد أحمد الصالح

ما جلست معه مرة وسألته عن رجل ما إلا ونفخ بعد أن يملا صدره بالهواء...

- أفا!

ولأنه نال جزءاً من التعليم فقد كنا نطلق عليه اسم الأستاذ... في بداية الستينات، كان في الخامسة والعشرين من عمره، كنت أصغره بعشر سنوات.. وحين نجتمع في مجلسه كنا نكثر عليه الأسئلة... سعادته تزداد وإجاباته تطول.. قبل أن يختتم حديثه يعتدل عادة في جلسته ويصيح قائلاً:

- والله أعلم....

وعندما بدأ زمن الانتخابات... عرف الأستاذ طعم المنافسة واستمر في الإجابات المطولة وفي الاعتدال قبل الخاتمة مع لازمة والله أعلم... شيء واحد تغير في حديثه فقد ألفى من قاموسه نفخته المعتادة:-

- أفا...

فإذا ما سألته عن إنسان ابتسم وصاح

- والنعم....

وأجزم إنني رغم قربى منه لم أشعر يوماً أنه يعرفني.. لدي شعور دائم أنه لا يعرف أحداً ممن حوله.. إذا ما ابتعدت عن مجلسه شهراً أو يزيد أضطر حين أدخل عليه أن أبوح باسمي... ودائماً يصبح بعدها....

- والنعم....

... الزمن كاد أن يجعله ينسى لازمته القديمة... في إحدى جلساته العامة

قبل انتخابات المجلس البلدي قيل له :-

- هل تعرف سيف سلمان؟

رد قائلاً باستفهام:

- سيف سلمان!

الجواب أتاه:

- يسكن في القطعة الرابعة

صاح الأستاذ مبتسماً:

- والنعم....

عم بعدها الهدوء... وسرعان ما همس في أذنه من يجلس عن يمينه:

- مدمن المخدرات... قتل زوجته

رد الأستاذ بتلقائية. أعادت لنا ذكريات قديمة...

- أفا! كانت تلك آخر جلساتي معه في حقبة الستينات... الدراسة دفعتني

خارج البلاد ست «سنوات مفترق». وحين رجعت إلى البلاد، كانت أخبار

الأستاذ قد ملأت السماء.. تعدى انتخابات النوادي والبلديات... وانتهى إلى

مجلس الأمة... أصبح عضواً بارزاً في البرلمان... ترددت كثيراً في زيارته..

الحنين إلى شخصه كان أقوى من ترددي... حين دخلت عليه لم يكن تغير

شيء، كأنني قد تركته بالأمس... ريعته القصيرة... وجهه المستدير، حمرة

خديه، حتى شعر وجهه لم يمسه البياض... نهض مبتسماً وأنا أتقدم إليه...

نظرات محبة وهزات يد قوية مع كلمات ترحيب... جلست بالقرب منه... دنا

برأسه مني وهمس:

- لم نرك الأسبوع المنصرم؟

لم أحر جواباً... وسرعان ما انشغل الأستاذ بقادم آخر... حدة ترحابه

بالضيوف تزداد... علامات النشوة تطل من عينيه... إذا أبدل أحد الجالسين

مكانه، ينهض الأستاذ ليرحب به... لا يسأل عن أحد... إذا أباح القادم باسمه

تأتي الصيحة بعدها:

- والنعم

في بداية معرفتي به كانت أسئلته تحوم حول السيرة النبوية وأخبار

التاريخ... اليوم سياسية.. شيئان لم يتغيرا الإجابة الطويلة والخاتمة :-

..والله أعلم....

التفاصيل الطويلة طابع إجابهته... أدمن الأستاذ الاطالة، كانت علامات
الادمان جليلة في إجاباته... يخصص في التفاصيل بنشوة ظاهرة.. في آخر
الجلسة سأل أحدهم :-

- أينكم من عبور قنال السويس ؟

أسقط نظراته على السائل وضم شفتيه ضم المحبين.. ثم بدأ يسرد تاريخ
قنال السويس ثم تاريخ السويس نفسها... وحين غادرت مجلسه لم يكن
يشعر بي كان في حلقاته العليا يسبح في القنال.. الجميع آنذاك كانوا آذاناً
صاغية...

بعد شهور عديدة كان علي أن أغادر بلادي مرة أخرى... سنوات خمس
لنيل شهادتي العليا... حين عدت إلى البلاد... لم يكن هناك مجلس أمه، فقد تم
حله... وكعادتي اشتقت إلى زيارة الأستاذ.. لم يكن هناك أحد سواه.. في
الطرف البعيد تشغيل جمرات (القذو) مع امتلاء صدره بالهواء... لم أكد
أعرفه....

ربعتة هزلت... هالة سواد تحت عينيه... نظراته قلقة وحركات يده غير
مستقرة... لم يكذب يراني، ولم ينهض... جلست بجانبه... قطعت الصمت
قائلاً :-

- أين الجميع ؟

أجاب بنفخة الهواء القديمة :

- أفا....

لم يزد... تركته وانصرفت... لم أره بعدها إلا مصادفة... كان قد أعلن عن
إعادة مجلس الأمة... وبدأت مرحلة التحضير للانتخابات.. وحين رأيته كان
مندفعاً في اتجاه المسجد الكبير.... صحت به : من

- يا أستاذ

التفت بكل وجهه الذي بدأت الحمرة تملوه وقال :-

- أهلاً

أقبلت عليه مسرعاً... ومددت يدي قائلاً :-

- أنا محمد

قبل أن أكمل صاح... ..

- والنعم

لم أنته بعد من اسم والذي حين علا صراخه :

- والنعم.. والنعم..

● قاص كويتي

الغريب

• قصة بقلم: عبدو محمد

لا أزال أراهما رأي العين يجتازان صفّ أشجار الرمان والزيزفون سور
بستاننا، قادمين نحونا بشياش غريبة.

ولا أزال أذكر تماما كيف أدارت أمي ظهرها وتربصت حيث كانت، وكيف
فزعت جدتي ذات الأعوام الثمانين إلى سبحتها، وكيف تلمست عكازها الملقى
إلى جانبها، وكيف تلمس أبي شيئا صلبا تحت ثوب قربه وهو ينظر إلى
القادمين نحونا متوجسا مترقبا.

أما أنا ففزعت إلى جذع الجوزة المخيمة فوقنا، ملتقطا حجرين صغيرين
أرقب المكان والقادمين، وقلبي يرف كعصفور يريد الخلاص من قبضة
صياد. توضحت صورة القادمين حين اقتربا، رجل وشاب معقوف الشاربين،
لحية الشاب كانت أقصر وأكثر سوادا، وعلى رأسيهما عمامتان ذاتا ثنيات
كثيرة متداخلة.

تقدّما نحونا مبتسمين والرجل يردد: فريند، فريند، وما كنا نفهم ما يقول.
حين وصلا قبالة أبي ثنيا أيديهما ورفعاهما متلاصقة إلى أمام وجهيهما
وانحنيا قليلا وهما يقولان: رام، رام، وكذلك فعلا أمام جدتي التي انحنى لها
الشباب أكثر.

فهم أبي أنهما يسألان علينا، فردّ عليهما: وعليكم السلام.
قال الرجل بلسانه ويديه مشيرا: توماتو، توماتو. وكلمات أخرى لم
أفهمها، ولم أستطع حفظها.

ويبدو أن أبي فهم ما يريدان، فحمل سلتين ومضى بهما إلى زرعه اليانع،
فقطف وقطفا هما ما أرادا من خضار البستان وفاكهته.

كنت غير بعيد عنهم، أرقب الغريبيين بالزي الغريب واللسان الغريب
والبندقيتين اللتين تتدليان من كتفيهما بفضول وقلق شديدين.

حين امتلات السلطان، أخرج الرجل من جيبه قطعاً معدنية قدمها لوالدي
الذي أصرّ على رفضها، فصافحاه مودعين... حمل كل منهما سلته، ومضيا
عابرين صفّ أشجار الرمان والزيزفون سور بستاننا اليانع.

تنفسَت أُمِّي الصَّعداء حينَ عدنا إليها سالمين، قالت: يبدوان مسلمين لا كما سمعنا عنهم؟

قالت جدتي: ليس كل الناس سواء، فيهم أولاد الحلال، وفيهم أولاد الحرام.
قال أبي موضحاً: هنديان من جنود الإنكليز، جاءا يطلبان خضاراً وفاكهة، طعام المعسكرات صلب وجاف.

مضى يوم ويومان، وعند ظهيرة اليوم الثالث، ظهرا من جديد، اجتازا صفَّ أشجار الرِّمان والزُّيزفون وأقبلا مبتسمين يحملان سلَّتي الأمس.

ومرة أخرى رفعا أيديهما متلاصقة أمام وجهيهما وانحنيا يرددان: رام، رام.
وكالمرة الأولى انحنى الشاب أمام جدتي أكثر.

في هذه المرة لم أفرزع إلى جذع الجوزة، ظللت واقفاً غير بعيد أرقب بفضل وقلق الهنديين وما في السلَّتين إذ لم تكونا فارغتين.

أخرج الرجل علبة من سلَّته، فتحتها مشيراً لوالدي معلماً وهو يردد: ميث، ميث.
فشكره والذي شارحاً بلسانه ويديه: «نحن لا نأكل هذه الأشياء».

عرف والدي أنهم لا يفهمان ما يقوله، فأفرغ السلَّتين ومضى بهما إلى الأرض المزروعة خضاراً، وملا السلَّتين كما المرة الأولى.

في المرة الثالثة صارا اليافين أكثر، وقفا عندنا أطول، نظر الرجل إلى أخي الصغير في مهده نظرات مطولة حزينة، أشار لأبي طالباً السماح له بضمِّه، اقترب منه، حمّله بين يديه، قبَّل جبينه الصغير، شمَّ طويلاً، ضمَّه إلى صدره طويلاً، وحين أفاق الصغير وبدأ بالبكاء قبله من جديد وأعادته إلى والذي شارحاً بيديه ولسانه أنه أيضاً عنده أطفال صغار في «هندو» البعيدة. وبعيني رأيت دمعتين تنحدران على خديه، دمعتين لا أزال أراهما رأي العين.

مسح الرجل دمعته، أشار إليّ لأدنو منه، فدنوت... حبال من ودَّ كانت تجذبني إليه، مدَّ يده إلى جيبه، أخرج قطعة سكر وناولنيها، قطعة سكر لا أزال أذكر طعمها اللطيب جداً. درتُ بلدانا، قابلت أقواماً، وتناولت أطعمة مما لذَّ وطاب ولا أزال أرى طعم قطعة السكر تلك أطيّب طعام تناولته.

انتبهنا إلى أن الشاب كان راكعاً أمام جدتي يقبل يدها بمحبة وهو يبكي ويردد: مام، مام. وجدتي تسمح له رأسه باكياً، بل ناشجة.

نظر الرجل إليهما مشيراً بيده: «هيّزْ مام، هندو، هندو»

كنا قد فهمنا أن الشاب تنكَّر أمه البعيدة في الهند، وما أظن أن الرجل فهم أن جدتي تبكي لأنها تذكرت ولدها الذي كان في عمر الشاب، عمِّي الذي مضى إلى حرب السفر برك ولم يعد، والذي ما نسيته جدتي أبداً.

غريبان جمعت بينهما عاطفة إنسانية واحدة، فتألفا وراحا يبثُّ بعضهما بعضاً ما في نفسيهما. كنت يومئذ في السادسة من عمري، وكان الهنديان عسكريين من المعسكر الإنكليزي القريب من قريتنا، وها قد مضت سنون كثيرة تجاوزت الخمسين، ورحل عسكر الإنكليز وسنغال فرنسا القساة منذ زمن بعيد، ولا أزال أرى ذبك الهنديين اللذين جاءا إلى بستان أبي ذات يوم صبيغي رأي العين، ولازلت أرى دمعتي الرجل وبكاء الشاب ونشيج جدتي، ولا تزال قطعة السكر تلك أطيّب طعام تناولته.



سهيل الشعار

صباحي حزين...

رجل ما.. في مدينة ما من هذا العالم...
يجلس الآن وراء طاولة صغيرة، يجلس بهدوء واطمئنان ليشرب كأس
الشاي الذي أعدّه منذ قليل.

رجل ما، يسمع خفقات قلبه الحزينة منذ زمن بعيد... بعيد... ينظر إلى
عقارب ساعة قديمة، معلقة فوق الباب، ويحاول أن يضبط تكاتها على خفقات
قلبه الحزينة.

رجل ما.. يجلس في هذا الوقت وراء طاولة قديمة، ليشرب الشاي، ويحدّق
من خلال زجاج النافذة محاولاً رؤية الأشجار والسهول والجبال وهي ترتدي
ثياب الثلج... الثلج الذي بدأ يتساقط منذ الصباح الباكر...

رجل ما.. بالأمس لم يذهب إلى العمل، وقبل الأمس أيضاً، إنه يريد، في هذا
الصباح المثلج، أن يجلس قليلاً وراء طاولته الخشبية القديمة، ربما ليتذكّر، أو
لينسى..

لقد مات هذا الرجل أكثر من مرة، داخل زفانات هذا الزمن المر... وبين
الأقبية، ذات الجدران الرطبة، والمعتمة، أقبية دون نوافذ، صفراء وشاحبة،
وذاث روائح عفنة، وضعت عمداً.. لقتل أمثاله... رجل ما...

يرغب الآن، وفي هذا الصباح بالذات، أن يعيش لبعض الوقت دون تعذيب،
لبعض الوقت فقط... ربما لأيام معدودة... أو لساعات..

رجل...

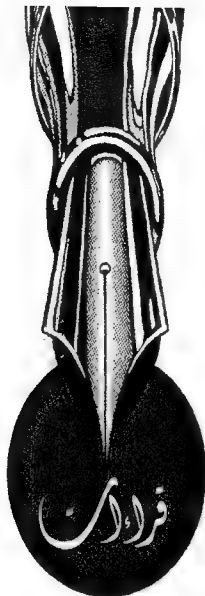
خرج من زفانات ضيقة منذ عدة أسابيع، وقد تجاوز من العمر أكثر من
خمسين عاماً،
رجل...

ماتت أمه، وزوجته، والعديد من رفاقه، دون أن يرى أحدا منهم... وهذا ما يحزنه الآن تماما...

رجل ما.. حزين ومقهور، لم يذهب في هذا اليوم إلى المقهى، ليحلب الشاي والقهوة و«الأركيلة» للزبائن..

وفي هذا الصباح الثلج، ربما يفكر الآن بزواج ما، من امرأة ما... ذات وجه اليف وحنون، تعوض حرماته الطويل، وحزنه المزمّن... وترمم انكساراته ووجدته بحب ما، مشرق كوجه طفل صغير، وعنيف كهدير البحر وغضب السماء... حب.. دائم الاخضرار كأشجار السرو والسنديان...

الرجل نفسه... الذي كان جالسا منذ قليل، وراء طاولة خشبية قديمة يهوي الآن ويتداعى فوق أرض غرفة صغيرة، ينهار كجبل صغير من ثلج أو غبار... في حين استمر الثلج الصباحي الحزين بالهطول.. وتكات الساعة بالدوران، والتقدم نحو زمن ربما أكثر قهراً، وأشدّ سوداوية...



عبدالرزاق البصير	■ كيف ننتفع بتاريخنا الإسلامي
جاك شماس	■ توظيف التراث في الشعر السعودي
يوسف عبدالعزيز	■ هاجس الماضي في شعر أنتوني ثويت
محمد الراشد	■ قراءة في كتاب الزمن
معروف عازار	■ عيوب نظرية في «وعي الحداثة»
عبدالفغار نصر	■ نهاية الحداثة

كيف

ننتفع بتاريخنا الإسلامي

عبد الرزاق البصير

أنفق الحجازيون شهورا وربما أعواما عسيرة أشد العسر خاصة أولئك الذين لهم مكانة رفيعة بين الناس، فإنهم كانوا يلاحقون ويضايقون مضايقة تنقص عليهم حياتهم لكتهم ثبتوا تلك الخطوب وصبروا على ذلك العسر حتى انفرجت الكربة عنهم. ويعود سبب ما ذكرناه إلى أن استلام حكم المسلمين كان مضطربا أشد الاضطراب وذلك بعد موت مروان بن الحكم سنة 64هـ. فإين مروان لم يك يرحل عن هذه الدنيا حتى قام عبدالله بن الزبير يدعو الناس إلى مبايعته فاستجاب له الناس في الحجاز إلا فئة من الناس راوا أن ينتظروا في بيعتهم استقرار الأمور وثباتها، منهم محمد بن

الإمام علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية وكان رجلاً حكيماً مسلماً يحب أن لا يدخل في أمر إلا بعد أن يتأكد من استقراره. لكن عبدالله بن الزبير لم يقبل منه أن يتأخر عن بيعته، فبعث إليه يدعو إلى بيعته، فقال له، إذا لم يبق أحد غيري بايعتك.

فأخذ بن الزبير يوقع بابن الحنفية ويتنقصه، فكان يقول والله ما صاحبكم بمرض للدين، ولا محمود الرأي، ولا راجح العقل ولا لهذا الأمر بأهل.

فقام عبدالله بن هاني فقال: «قد فهمت ما ذكرت به ابن عمك من السوء، ونحن أعلم به وأطول معايشة له منك»، وأنت تقتل من لا يبايعك، أما محمد بن الحنفية يقول والله ما أحب أن الأمة بايعتني دون أن أقتل فرداً واحداً من هذه الأمة.

وقد رأيت فئة من الناس رأي محمد بن الحنفية في الامتناع عن بيعته عبدالله بن الزبير، وأتوا محمداً وقالوا نحن معك فجزأهم خيراً وعرض عليهم أن يعتزلوه فقالوا له نحن معك في اليسر والعسر.

وجاء بعضهم إلى ابن الحنفية يستشيريه في قتل ابن الزبير فأبى ذلك أشد الإباء وقال: ما يسرنني أنني قتلت حبشياً مجذعاً وينبغي أن تكون المحافظة على دماء المسلمين، ثم أجمع سلطان العرب كله.

وعاد ابن الزبير يدعو محمداً إلى مبايعته ولكن محمداً كان يمتنع عن الاستجابة له فتقلت مكانة ابن الحنفية في نفس ابن الزبير. إذ خشي أن يتداعى الناس ويجتمعوا على ابن الحنفية فحبسه وأهل بيته ومن كان معه من أصحابه أولئك بزعمه ومنع الناس منهم، ووكل بهم الحرس، ثم بعث إليهم: «أعطي الله عهداً لئن لم تبايعوني لأضربن أعناقكم أو لأحرقتنكم بالنار».

وكان رسول ابن الزبير ابن أخيه عمرو بن عروة بن الزبير، قال له ابن الحنفية: قلت

لعمرك لقد أصبحت جريئاً على الدماء منتهاكاً للحرمة مثلثاً في الفتنة.

فبلغ المختار بن عبيدة الثقفي في الكوفة ما يكابده محمد بن الحنفية من عناء فأرسل إليه رجالاً يخفون عنه هذا الكرب الشديد.

ولقد وجد رجال المختار أن عبدالله بن الزبير أعد خطباً ونارا لإحراق محمد بن الحنفية ومن معه. وإن المسلم ليقف مذهولاً من هذا الحدث فهل يجوز إحراق أناس مسلمين في مكة المشرفة حتى لو كانوا في غيرها، لأنهم لم يعطوا البيعة لابن الزبير علماً بأن الأمور لم تستقر بصورة مؤكدة.

ولقد أراد حبر الأمة عبدالله بن عباس أن يخمد هذه الفتنة فدخل على ابن الزبير فكانت بينهما خصومة شديدة وكلام كثير ويظهر من كلام عبدالله بن عباس أن عبدالله بن الزبير أمر الناس بترك الصلاة على أهل بيت النبي، فلما عاتبه الناس على ذلك أجابهم: إن الصلاة ترفع رؤوس أهل هذا البيت، وهو أمر يحزن في نفس كل مسلم أن يبلغ تحكم الخلافة في نفس ابن الزبير مبلغاً يدفعه إلى مخالفة القرآن الكريم.

خاصة إذا علمنا ما لعبدالله بن الزبير من مكانة رفيعة في الإسلام فهو ابن الزبير بن حواري رسول الله كما أن عبدالله بن الزبير فارس من الفرسان، شارك في غزو القسطنطينية وفي غيرها من الغزوات وكان خطيباً من الخطباء المعبودين وإن كل مسلم يود لو ابتعد هذا الفارس الخطيب المعلم عن هذه الأمور التي تجمت عن فتنة بين المسلمين أنزعت فيها أرواح وسالت فيها دماء.

ولست أبعد عن الصواب إذا قلت إن هذه الفتنة وغيرها من أهم العناصر التي أضعفت المسلمين.

ويعظم استغرابنا مصحوباً بالأسف حين نتذكر أن عبدالله بن الزبير ينتمي إلى أحد حوارى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو

الزبير وإن أمه أسماء ذات النطاقين وهي امرأة قوية اليأس ثابتة الجنان قامت بأعمال عظيمة يوم أن كان الرسول مع صاحبه أبي بكر في الغار، في أيام كان القيام يمثل ما قامت به يعرضها للخطر، ولكنها كانت مؤمنة شديدة الإيمان كما نتذكر أيضا أنها حين رأت ابنها عبدالله بن الزبير مصلوبا قالت كلمتها المعروفة «إن الشاة لا يضرها السليخ بعد الذبح».

وفي كل الأحوال فإننا لا ننتفع بالتاريخ إلا إذا قرأناه قراءة متأنية نوضح ما نفخر به كما نوضح ما نستكره لكي لا نأخذ كل ما نجده، في التاريخ مأخذ التسليم والرضا، هذه هي قراءة التاريخ بصورة صحيحة.

ثم إنه ينبغي لنا أن نتذكر بأن الإنسان معرض للخطأ وأن حساب الجميع على الله. ونحن إذا تأملنا وقائع تاريخ المسلمين التي لا تحصى ولا تعد نجد أنها كلها يعود سببها إلى التهاافت على الحكم وأن كل من يعتقد في نفسه أولى بالحكم من غيره يخلق له من الأمور ما يتصور بأنه يقنع الناس بها. ومن غريب الأمر أن العلماء مجمعون أن خليفة المسلمين لا تنعقد له الخلافة إلا بموافقة أهل الحل والعقد. وفي رأيي المتواضع أن هذه كلمة عامة لا يمكن تحقيقها

بصورة دقيقة فهل تكون موافقة أهل الحل والعقد في البلد الذي يقوم فيه من يدعى بأنه مستحق للخلافة، وهو أمر لا يمثل أهل الحل والعقد في جميع البلاد الإسلامية في حين أن الخلافة تشتمل على البلاد الإسلامية، ومن يتبع ما قاله الفقهاء في هذه القضية يرى أنها قضية معقدة بعيدة التحقيق لهذا لا أريد أن أدخل في قضية لا تزال الأقوال فيها مختلفة ولكن يمكننا القول بأن تحقيق مسألة الحل والعقد يمكن تحقيقها في هذه الأيام لكل من الاقطار العربية والإسلامية حاكم مستقل بنفسه وفي كل قطر من الاقطار أناس من ذوي الحل والعقد، لكن هذا كله لا يمكن تحقيقه إلا بالطريقة الحديثة وهي النظام الديمقراطي الذي يجب أن يكون انتخاب أعضائه انتخابا حرا كما ينص على ذلك قانون الانتخابات، ومهما يكن من شيء فإن تحقيق العدالة هو أهم شرط من الشروط التي تحدث عنها الماوردي وغيره من فقهاء المسلمين.

ولا يشك أحد أن العدالة أساس لكل نظام يرضى عنه الناس ويتبع تحقيق العدالة إشاعة الحرية بحيث يشعر كل فرد أنه قادر على أن يعبر عن رأيه بدون خوف من أن يتهم بتهمة تعرض حياته للخطر.

كالعادة تأتي المقدمة لتضفي على البحث تأشيرة النجاح وهذا ما فعله الأخ الكاتب عبدالله بن عبدالعزيز بن إدريس بوضع مقدمة مناسبة للبحث «توظيف التراث في الشعر السعودي المعاصر» إيماناً من الكاتب بالجهد المكثف الذي بذلته الأخت أشجان الهندي في أطروحتها حيث نالت درجة الماجستير، والبحث يعد رافداً إضافياً جديداً للمكتبة السعودية، يقول عبدالله بن إدريس: «هذه الدراسة تناولت نتائج عدد محدود من الشعراء السعوديين خاصة «شعراء الحداثة» ولم تتعرض «لشعراء الأصالة» إلا بمقدار «تحلة القسم» ربما كان السبب صعوبة العثورها على المصادر الأخرى من دراسات ومجاميع شعرية للشعراء الذين جمعوا بين «الحسنين» وفي هذه الدراسة جهد طيب تستحق عليه الثناء والتقدير.

الفصل الأول في توظيف التراث الفصيح

يتناول هذا الفصل توظيف التراث السعودي الفصيح المعاصر وشرح أنماطه، ويشمل ذلك: الشخصية والحدث والنص واللغة، في قصائد قديمة ومعاصرة، والقصائد ترتدي أبواب التراث العربي الإسلامي ويقصد به الشخصية التراثية جميع الشخصيات الواقعية التي لها وجودها الحقيقي مثل شخصيات الأدباء وغيرها من الشخصيات نوات الوجود التاريخي، وحينما يوظف الشاعر الشخصية التاريخية سواء أكانت محلية أو عالمية، فإنه يعمد إلى بث رؤيته المعاصرة من خلال مزج الماضي بالحاضر مؤكداً من خلال ذلك على وحدة التجربة الإنسانية.

ومن الشخصيات التراثية الموظفة في القصيدة شخصياتاً عبلة وعنقرة يقول

توظيف التراث في الشعر السعودي المعاصر

تأليف: أشجان محمد الهندي

عرض: جاك صبري شماس

الشاعر أحمد الصالح:

لا تحب الخيل «عيلة»

تعشق الفارس «عنترة»

تعرف الرمح وأشعار أبي الطيب

والأرض لها طعم البكارة

أما عن توظيف «الحث التراثي» لا يند عن كونه أحد المواقف التاريخية القديمة التي تحصل من الزخم ما يؤهلها لأن توظف في القصيدة للمعاصرة توظيفاً فنياً يبرز مقدرتها على الاستمرارية، كما يكشف عن بقاء تعلقها في ذهن المتلقي، وقد اجتهد الشعراء السعوديون في توظيف العديد من المواقف التاريخية من مثل حرب البسوس، حطين، اليرموك، القادسية وغير ذلك، ونسوق مثلاً لذلك، حيث يتجلى هذا المثل في قصيدة الشاعر الدكتور غازي القصيبي التي تعبر عن حدثين تراثيين / والحدثان هما معركة حطين ومعركة القادسية / وكلاهما من المعارك التي انتصر فيها المسلمون يقول القصيبي:

إنني أذكر ذاك اليوم

هل مرت سنة

عندما خضنا مع المذياح حطين الجديدة

عندما عشنا مع المذياح مجد القادسية

عندما بشرنا المذياح بالنصر على وقع

الأناشيد الشجيرة»

ويلعب «توظيف النص» دوراً هاماً في بنية التراث، ولذلك فإن توظيف النص التراثي في القصيدة للمعاصرة يخرج النص من حالته، بمعنى أن النص التراثي حين يمتزج بالنص المعاصر الذي تمثله القصيدة يكتسب دلالة معاصرة تخرجه من إطاره التراثي الساكن، وتجعله نصاً متحركاً متعدد الدلالة، يتجاوز الوقوف عند معناه الظاهر إلى التعبير عن معانٍ ودلالات معاصرة متعددة، ومثال ذلك القصيدة التي يعرضها علينا الشاعر محمد العلي، وهو

يتحدث عن البحر الذي يشبه الجواد والذي يستحيل في القصيدة إلى دمية:

نتنارحها أو نعلقها فوق ناصية الحلم

نحكي لها إذ يرادها النوم شيئاً عن المد والجزر

عند سنباد مضى ثم أقبل

عن كل ما (مَحْصَنُ الله محض البخيلة).

وتكتمل مقومات توظيف التراث القصص بتناول «توظيف اللغة».

تعد اللغة الأداة الأولى التي يشكل الشاعر منها وبها بناءه الشعري فهي الأداة الرئيسية التي تنضوي تحتها كل الأدوات الشعرية الأخرى وتؤدي دورها في إطارها، وبالتالي فإن فهم طبيعة الشعر يعتمد في المقام الأول على طريقة استخدام الشاعر للألفاظ، فالألفاظ هي مفتاح الدخول إلى عالم النص الشعري.

ويتضح علاقة الشاعر العربي المعاصر بلغته في استناده إلى القرآن الكريم الذي يعد المصدر الأول لحفظ تلك اللغة، ويأتي التراث الأدبي في المقام الثاني. ومن أمثلة توظيف التراث اللغوي في الشعر السعودي المعاصر قصيدة القصيبي «بيروت». وهو يستخدم كلمة معجمية تراثية هي «شؤبوب»: لا ترجع الأرض إلا حين يغسلها بالجرح والنار يوم الفتح شؤبوب

الفصل الثاني

في توظيف التراث الشعبي

عني هذا الفصل بمناقشة ماهية التراث الشعبي وإيضاح المواد التراثية التي يشتمل عليها، بالإضافة إلى الحديث عن أنماط توظيفه في القصيدة العربية المعاصرة، تلي ذلك الوقوف عند توظيف التراث الشعبي عند الشعراء السعوديين المعاصرين، وذلك من خلال الحديث عن مواد التراث الشعبي

الخليج
وصاحبة كسهيل الجياد

الفصل الثالث هي توظيف الأسطورة

اهتم هذا الفصل بتعريف الأسطورة والحديث عن الحاجة إلى استخدامها في القصيدة المعاصرة، وأعقب ذلك الحديث عن أنماط استخدامها في الشعر العربي المعاصر، وإيضاح مصادر الأساطير التي استخدمها الشعراء في قصائدهم والتي توزعت ما بين مصادر يونانية، وسامية، ومصادر عربية وإسلامية.

ثم تناول هذا الفصل الحديث عن توظيف الأسطورة عند الشعراء السعوديين إلى جانب الحديث عن سعي الشاعر إلى خلق أسطوره الخاصة.

تجسد توظيف الأسطورة عند الشعراء السعوديين المعاصرين من خلال مصادر متعددة كأسطورة شمشون المستنقة من الكتاب المقدس، بالإضافة إلى استخدام المصادر العربية والإسلامية كأسطورة العنقاء وشخصية «ذو القرنين»، ومن الشعراء السعوديين من سعى إلى خلق أسطوره الخاصة التي تميزه عن الآخرين.

سعى الشاعر السعودي إلى إيجاد نمط فني جديد يتجاوز به النمط التشبيهي السابق في تعامله مع الأسطورة، فعمد إلى محاولة خلق علاقة فنية جميلة جديدة بين قصيدته وبين الأسطورة المستخدمة فيها إلا أن هذا النمط لم يتجاوز بدوره مرحلة التسجيل إلى مرحلة التوظيف، ومن أمثلة ذلك قصيدة العواد «ترنيمة» التي يقول فيها:

حينما حينما
حياة الأمانى
يطور «باخوس» أثمارها

التي استخدموها في قصائدهم والتي تتمثل في:
أ. الأدب الشعبي «الأسطورة»، الحكاية الشعبية، الأغنية والأفاظ والعبارات العامة، الشعر.

ب. الحرف والفنون والمعتقدات.
يشير عدد من الكتاب إلى أن مواد «التراث الشعبي» كما فهمه ومارسه الشاعر العربي المعاصر في قصيدته تتجلى في الأساطير والحكايات الشعبية، والأمثال والأغاني والسير والملاحم.

ومن الحكايات الشعبية المعروفة والمتداولة في التراث الشعبي «ألف ليلة وليلة» وشخصية السندباد الشهيرة.

إن الشاعر القصصي يتقمص شخصية «السندباد» في قصيدته «بنت الرياض» مشبها رحلته في هذه الحياة وما لاقاه على مرافئها من صعاب برحلة «السندباد» الذي يجوب الأهوال، يقول القصصي:

بنت الرياض طوانا البين فاستمعي
لسندبادك جاب الكون وراثه
زرت القفار ذرعت البید أودية
من الهجير وأهوالا، وأنواء
إلا أن القصصي سندباد لا يعود بالمال والكنوز، ولكنه يرجع لمحبوبته بالحب:

وعدت من سفري بالحب ملتصقا
في الحب محترقا كالحب معطاء
وللشاعر محمد الثبيتي قصيدة موسومة بـ «شهرزاد والرحيل في أعماق الحلم» والقصيدة كما يتضح من عنوانها تتحدث عن شهرزاد، إلا أن هذه «الشهرزاد» ليست في حقيقة الأمر سوى زوجة السندباد التي يخاطبها الثبيتي قائلا:

تناثرت بين المدينة والبحر
والشاطيء القزحي الذي أقلت منه
أشعة السندباد
وجاءت مراكبك المخملية حاملة كمياء

ويزجي «عطار» أمطارها
ويهدي «أبولون» قيثارها
فتشدو غناء
وتنمو سواء

يتحدث العواد في هذه القصيدة عن قصة
جمعت بفتاة أحبها، ويصف من خلال ذلك
الحياة الهائلة التي عاشها سوا، ولكنه
ارتبط بعلاقة فنية أوجدت . على تولد لها .
مبررا لاستدعاء ذلك للملح الأسطوري في
القصيدة .

ومن أمثلة ذلك أيضا قصيدة «الليل
والشاعر» لحمزة شحاته وهي عبارة عن
تأملات وصراعات بين حقائق النفس
وحقائق الدنيا، والحديث عن الليل هو إشارة

إلى تلك العلاقة التي تربط الليل بعوالم الفن
والسحر والأساطير .

يقول شحاته مخاطبا الليل :

سامرت «أوتيرب» على عودها
تسكب في أذنك تحناته
ألقت «أراتوس» على وقعه
من شعرها البارغ فتاته
ينسى «كيوبيد» له قوسه
ويزدري «فوبيوس» شيطانه
كأنه بين يديها... إذا

تداول المضرب دوزانه

ضم الكتاب ما بين دفتيه 340 صفحة من
القطع الكبير، وقد صدر عن «النادي الأدبي
بالرياض» عام 1417هـ / 1996م .

(هاجس الماضي في شعر)

(أنتوني ثويت)

«عبار الحياة»

بقلم: يوسف عبد العزيز

— مصر —

يجيء هذا الديوان بعد مجموعة دواوين لاقت كثيراً من اهتمام النقاد، نظراً لتمييز مضمونها وارتباطها بشخص الشاعر وثقافته، والذي بدوره أضفى عليها خصوصية من حيث الموضوع والأسلوب والكلمة. فالمتعمّن في هذا الديوان تتجلى له قدرات الشاعر وتمكنه من فنه، من خلال كلماته المنحوتة بعناية وأسلوب الحكيم الذي يعتمد في قصائده، فرغم بساطة اللفظ وعادية الكلمة إلا أن تعامل الشاعر معها يكسبها بعداً آخر جديداً، يدفع بهما نحو إطار التخيل، وجو الغموض الشفيف. وموضوعات قصائد أنتوني ثويت في هذا الديوان تشي بتجارب شخصية واقعية، حتى وإن كان بطل إحدى هذه التجارب حشرة صغيرة، كالصرصار مثلاً. فهذا الصرصار يستهل به ثويت ديوانه، في قصيدة أسماها «قصة الصرصار» كما يفرد قصائد بعينها لمن تمكن من زيارتها مثل

بتمكن منه الشاعر، ويشحنه بكل ما يريد قوله، متوسلا بما يضيفه هذا الماضي من إشارات وإحاعات وتداعيات.

إن حب ثويت للماضي وللتاريخ ليس من قبيل المصادفة أو الفعل المتعمد أو الشيء المكتسب، بل هو حالة يمكن أن نجزم بأنها وراثية. يقول ثويت عن ذلك: «منذ سن مبكرة، وبتشجيع من والدي الذي كان نسابة متمكنا ومؤرخا محلياً. لدي إحساس قوي بالماضي والأشياء التي تنتمي إلى الماضي، في الحقيقة، لسنوات عديدة كنت أنوي أن أصير متخصصاً محترفاً في علم الآثار، وما زلت متعلقاً بشدة بعلم الآثار كهوا مولع» (١).

من هنا تتضح جذور مذاق الماضي الذي يشعر به قارئ شعر ثويت، ويتضح أيضاً لماذا يفعل ثويت ذلك؟ لماذا يعمد إلى التشبث بالماضي وتوظيفه؟ الإجابة في قول ثويت في مقالة نشرت في عدد صيف ١٩٧٧ من نشرة «جمعية الكتاب الشعري»: «لدي تصور بأن علم القصاص بالنسبة لي هو عبارة عن تذكر وتنقيب» (٢) ويضيف قائلاً للناقد كريستوفر ليفنسون: «إن إحساساً بالمراث قد كان موضوع كتاباتي» (٣) على هذا يعلق المفسرون بقول: «إن مفهوم الميراث ضروري، لأنه يدل على أن قيمة الماضي ليست في أنه مجرد مستودع للوثائق أو ما صنعت يد الإنسان، ولكن كامتداد لأنفسنا، وكمرة نرى فيها بوضوح أكثر، جوانب أنفسنا الحالية. وقد قامت هذه النظرة ثويت بصورة متزايدة لكي يحقق هويته عن طريق رموز وشخصيات معينة من الماضي» (٤).

لقد كان الماضي هو المنطلق الذي يجسد لديه ثويت تجاربه الشعرية، ويحقق الإشباع لرغبة متصلة في الاستئناس بهذا الماضي الشائق الساحر. فها هو ذا يخصص لتجربتيه الليبيتين الأولى (أثناء تجنيده

كلكتا وسراييفو وجيمس تاون وواشنطن وغيرها إلى جانب الموضوعات الأخرى التي يمكن أن تثير قريحته.

وانتوني ثويت من مواليد يناير ١٩٣٠، تخرج في أكسفورد عام ١٩٥٤، وعمل باليابان في الفترة من ١٩٥٥ - ١٩٥٧ كأستاذ زائر للأدب الإنجليزي في جامعة طوكيو، كما عمل في الفترة من ١٩٦٥ - ١٩٦٧ كأستاذ مساعد للأدب الإنجليزي في جامعة ليبيا في بنغازي. وعمل في الصحافة الأدبية في بلاده، ومن الجوائز التي حصل عليها، «جائزة ريتشارد هيلاري» التذكارية.

وهذا الديوان الذي بين أيدينا هو ديوانه السابع عشر، إذ سبقته نواوين منها:

حقائق منزلية Homme Thuths

بومة في الشجرة The owl in the Tree

صخرة في الفراغ The stone of Emp-
tiness

نقوش Inscriptions

اعترافات جديدة New confessions

أصوات فيكتورية Victorian Voices

رسالة من طوكيو A letter from To-
kyo

وله كتب أخرى في نقد الشعر، وأدب الرحلات، كما أنه ألف كتاباً في أدب الأطفال بعنوان «بريطانيا الرومانية - Roman Brit-
ain».

والملاحظ من عمل «ثويت» الشعري أنه شاعر مسكون بحب التاريخ، وكل ما يمت بصلة للماضي، يظهر ذلك في معظم قصائده، حيث يبرز هذا الشغف بالتاريخ في دواوين كاملة مثل ديوانه «نقوش» "Inscriptions"، وأصوات فيكتورية "Victorian Voices"، أو في اسم قصيدة أو شخصية تاريخية أو حدث ينتمي إلى الماضي يضمه إحدى القصائد. والماضي يفرض ذاته من خلال توظيف عصري

ضمن القوات البريطانية هناك سنة 1951) والثانية (عند عمله بالجامعة الليبية) عددا من القصائد في ديوان صخرة الفراغ The stone of Emptiness وديوان نقوش In-scriptions.

يقول عن ديوان صخرة الفراغ موضحا المحور الذي تدور حوله موضوعات قصائده: «إنه يتعامل مع تجربة الماضي، والتغير والخراب والاستمرارية والبقاء، كما شعرت بها أثناء إقامتي في ليبيا» (5). وقد قامت معظم قصائد هذا الديوان على أساس تجربة الشاعر في ليبيا، من خلال ما شاهده من آثار وأطلال بمدينة طرابلس القديمة. وقد لقيت قصيدته خطابات سينسيوس Synesius letters وهي مجموعة من التأملات عددها اثنتا عشر، ترجيحاً ملحوظاً من النقاد، وهي تأملات ساقها على لسان «أسقف» ينتمي إلى القرن الخامس الميلادي. وتظهر فيها، كما يقول الناقد بيتر بورتر وحساسيات الحياة للماضي والحياة المعاصرة، مصهورة في قالب من الشعر الحر الجميل» (6).

ويصف ثويت ديوانه «أصوات فكرية Victorian Voices بأنه «قصائد داخلية، جميعها قصائد عن نفسي» (7). وهذا الديوان عبارة عن أربعة عشر «متولجا» على لسان أربع عشرة شخصية من العصر الفيكتوري منها ما هو واقعي وما هو وهمي. وقد لاقى هذا الديوان استحساناً كبيراً من النقاد لبراعة ثويت في تصوير هذه الشخصيات من خلال ما نقله على أسنتها، حيث تغمص كلا منها بتمكن يدل على خلفية ثقافية تاريخية وخيال خصب متأنج.

أما ديوان «اعتراقات جديدة - New confessions، وهو عبارة عن مجموعة من القصائد ترافقها بعض القطع اللثرية، فيسير فيه ثويت نحو غايته المفضلة، موظفا التراث

بما له من أبعاد وإشارات، قاصداً إلى صهر هذا الماضي في بوتقة الحاضر المعيش، مضمناً له من أبعاد وإشارات، قاصداً إلى صهر هذا الماضي في بوتقة الحاضر المعيش، مضمناً نتاجهما ما يقتناه من أفكار وآراء. عن هذا الديوان يقول الناقد «جون ويكمان»: «فيه يتأمل ثويت في اعتراقات القديس أوغسطين، وفي أوجه الشبه والاختلاف بين آراء معلم اللاهوت الذي ينتمي إلى القرن الرابع الميلادي، وآرائه هو شخصياً» (8).

اتخذ ثويت من الغبار رمزاً للبقاء قبل أن يكون رمزاً للفناء، والغبار رمزاً للفناء البشري، ودليل على الأزلية والبقاء من أطلال وتراث. وهو يعنون مجموعته الشعرية التي بين أيدينا بعنوان إحدى قصائده «غبار الرحى» "The Dust of the World". ولجوء ثويت إلى استخدام كلمة الغبار إنما يرجع إلى أنه «خلص من أن التراب يرى وكأنه المادة الوحيدة التي لا تتغير، والأصل الأول الذي يندفي لكل شيء أن يرد إليه» كما يقول الناقد «تريسي شيفالير» (9).

يحتوي هذا الديوان الذي صدر في لندن عام 1994 على ثلاث وخمسين قصيدة، كتبت السبع عشرة الأولى منها في اليابان، أثناء إقامة الشاعر هناك بدعوة من أصدقاء يابانيين في المدة من أكتوبر إلى ديسمبر 1989، وبعض القصائد الأخرى في أواخر الديوان كتب في الولايات المتحدة الأمريكية عندما كان مدعواً من قبل جامعة «فاندر بيلت» في «ناشفي» بولاية «تينيسي» في الفترة من يناير إلى أبريل 1992. ويهدي ثويت هذا الديوان إلى زوجته «آن هاروب»، قائلاً: «إلى آن، معاً ومفترقين».

أولى القصائد كما ذكرنا آنفاً، تحمل اسم «قصة الصرصار» ص 1، ويقول فيها:

منتفشا بالغضب، حاسا فوق شعري
المعروق
إنها ليلة سبتية حارة، وأنا...



اتضح هنا أن الطرف القوي الغامض ما
هو إلا «صرصار»، حشرة منزلية صغيرة،
لكنها اكتسبت هنا قوة وحجما وشكلا،
جعلوها تواجه الشاعر كما لو كانت
متحصنة بقوة وزي وسيف «الساموراي»
الياباني، ولم يواجهها الشاعر سوى كفلاح
بسيط. استخدم الشاعر هنا الماضي،
فاستعار من التاريخ الياباني صفات
وشجاعة جندي من طبقة المحاربين النبلاء،
بدرعه وخنثه وسيفه، وألبسها
للصرصار، وارتدى هو زي وحال الفلاح
الإنجليزي البسيط، متقمصا شخصه في
مواجهة هذا الساموراي المتعبد بأدواته
القتالية البسيطة. والساموراي من التاريخ
الياباني والفلاح من التاريخ الإنجليزي،
حيث الطبقة التي ينتمي إليها الشاعر في
الأصل. ويقودنا سياق القصيدة إلى معرفة
أن الشاعر يهس الصرصار بصناته، ثم
يتوجه إلى النوم، بعد أن يصف مقاومة
الصرصار كأنه يرفض أن يقتل مؤكدا حقه
في الحياة، يقول الشاعر مختتما القصيدة:

الصرصار في المطبخ هو الحقيقة
والصرصار في أي حكاية تحكي قد يكون
لكاثير

فالحشرة كانت نبيلة، صارمة وقوية
وها هو الكاثير يصنع حياة ملوها
الأعاجيب.

وفي قصيدة «مهرجان» ص 7، تستثير
الشاعر بعض الطقوس التي دأب اليابانيون
على أدائها في أحد الاحتفالات السنوية.
يقول فيها:

اعتدال الخريف، وردي أبيض

لم يكن ذلك في موطني. كان ذلك في
طوكيو
في الساعة العاشرة والنصف ليلا، أو ما
يقرب من ذلك

دخلت المطبخ، وضغطت على مفتاح النور،
فرايته رابطا على حافة المنضدة.



كان ضخم الحجم، هائلا لا يبدي حراكا
كانت ذراعاه الريشيتان تستعدان، كما
بدتا،
لحركة أخرى إضافية، وتنتظران مني أن
اتحرك،
كان كل منا ينظر إلى الآخر بنمعن شديد.



تبرز هنا براعة الشاعر في استخدام
أسلوب الحكى، والتصوير الدقيق لتفاصيل
ما يحدث، أخذ القارئ رويدا رويدا نحو
لثرة الإثارة، مما يجعله يسرع باستكمال
القراءة إلى نهاية القصيدة. فقد أفلح الشاعر
في تهيئة القارئ، لانتظار مواجهة ومعركة
حامية بين طرفين قويين، أولهما الشاعر
والآخر مجهول الهوية.

«أوب راموش» هو اسمه

تذكرت فجأة، متسائلا

ماذا تعني «أورا» لكلمة «موشي» معناها
«حشرة»

لو «دستته» من الأشياء الأخرى، في
اليابانية.

مثل نوع ما من الحساء، رائعا نقيًا
كان هذا الصرصار على الرغم من ذلك أكثر
من «ساموراي»

كان مصفحا ومخوذا، وثاقا وفخورا بنفسه
وقد واجهته كما لو كنت فلاحا بسيطا



خشية أن يطرحني جانبا بسيفه
أو يقفز عبر المنضدة إلى الأرض

الفوانيس تخفق أعلى الشارع الضيق
متمايلة بنسيم سبتمبر الخفيف العابر



بعض الفوانيس مضاء، والآخر مطفاً، ويعد
قليل سوف يجيئون

بعدما تكون العائلات قد زارت

قبور كل موتاهما، وأحضرت زهورها.

يبدأ الشاعر القصيدة من منطلق زمني،
فصل الخريف، توقيت الاحتفال وما يحمله
من دوافع لتذكر الذين رحلوا عن الدنيا،
واحتفال الأحياء بهم.

والشاعر يشير إلى تفاعل بين الحاضر
والماضي، الحاضر متمثلاً في المحتفلين،
وفي الفوانيس التي تخفق، والماضي متمثلاً
في الموتى الذين احتوهم التراب. والصلة بين
الماضي والحاضر، المختلفون والموتى، هي
الزهور والأنوار وعيدان البخور التي
يشعلونها.

كثيرة مثل قبور الموتى المتراسة،

تحت الأحجار الموسومة، وعيدان البخور
والزهور،

الفوانيس توضع بعيداً بنظام.



عام كامل يمر، مميزاً بالطقوس

كما لو أن بعض العلامات الفارقة يجب أن
تكون فيه

لتقول أي يوم أو أي موسم قد حل.



مرة ثانية أو ثالثة، بالريح أو المطر

أو ببساطة عن طريق التوقيت يثبت أن
هذه الأمور حدثت من قبل، وتحدث الآن
وسوف تحدث مرة أخرى

لقد انتهت الاحتفالية السنوية، وصارت
رمزاً لامتداد الماضي عبر الحاضر ونفاذه
إلى المستقبل، عن طريق تكرار هذه
الاحتفالية، والتي تكون أصلاً للتوقف قليلاً
عند ماض كان حاضراً، هو في الأصل أفراد

أعزاء رحلوا عن الدنيا.

يقول ثويت في إحدى المقابلات
الصحفية: «أنا أكتب القصائد لكي أحفظ
الأشياء، الأشياء التي حدثت لي، وجعلتني
أفكر فيها» (10) أي أنه من حبه للماضي لا
يجد سعادته سوى في محاولة تخليده،
وللتقريب عن لحظاته والكتابة عنها مضمناً
إياها الأفكار ذات الصلة بأحاسيسه
وتجاربه. ينطبق هذا على هذا القصيدة التي
كتبها في اليابان في زيارته الأخيرة. يقول
الشاعر في قصيدة «معا ومفترقين» ص 9:

طالما كنا معا، أم طالما كنا مفترقين

هذه إحدى مشكلات القلب البشري



خمس وثلاثون عاماً من الصحبة يوماً

بيوم

وأشياء أخرى كثيرة اقتسمناها لا داعي
لذكرها



أشياء عديدة جداً نعرفها بالفطرة

والكلمات العادية للامتثال بعضنا البعض



لقد أيقظت زيارة الشاعر لليابان في
أواخر عام 1989، حسه بالماضي الذي عاشه
في هذه البلاد منذ أربع وثلاثين سنة، حيث
تزوج قبل ذلك بعام واحد فقط. هذا الماضي
الجميل يحمل له ثويت إعزازاً شديداً، إذ
ينطوي على ذكرى زواجه وأيام شبابه
الجميلة، وتذكره هذه الزيارة بتفاصيل
الحياة اليومية على مدى إقامته آنذاك
باليابان، وما تلاها من سنوات طويلة من
الصحبة الزوجية. إن الماضي هنا مرآة
استحضرت للشاعر على صفحاتها أحداثاً
وحياة ووقائع لا يمكن أن ينساها خاصة
أنها كانت جميلة مفعمة بالأحاسيس.

لست هنا، أنت مفترقة، والآن أنا هنا احتاج
أن أتبع

لأجعل جزءاً منا يتفصل في هذا اليوم.

●●●

وليس بالتعلق بهذا المكان، أنا أشعر
بالرضا
بل عند التفكير في الجزء الذي فقد

●●●

حيث كل شيء غريب، ولم يعد معروفاً
أجلس وحيداً تحت الأشجار

●●●

حتى يحتل الفراغ المكان من حولي
مفتقداً صوتك، وحالاته المعتادة

●●●

يمثل الفراق هنا دفعة قوية نحو
التواصل، فالشاعر في تجواله هنا بدون
زوجته، وهو الآن في الأماكن التي ارتادها
من قبل معاً، إنه يتذكر الأيام الماضية ولكن
وحيداً، ورغم اقتقاده لزوجته وصوتها
العذب، إلا أنه بهذه العودة إلى أماكن الماضي
يكون قد تواصل معها، فالماضي هنا هو
البديل المعنوي عن الحاضر المادي المفقود، إذ
تحل ذكرى صورة وهوت وأفعال الزوجة،
محل الزوجة ذاتها بصورتها وصوتها
وأفعالها.

لكلامنا الخاص بنا. أعود إلى حجرتنا
خلال ظلام المساء الهابط فوق الحديقة
الكبيرة

●●●

ولجديك هناك بعد هذه الساعات من الفراق
ولما يجب أحسنا بعد عن هذا السؤال
الخاص بالقلب.

●●●

ومما تهوى ذاكرة توثيت الاحتفاظ به،
صور الأماكن خاصة القديمة منها، نظراً
لحبه للقديم وكل ما يمت للأثار بصلة من
أماكن ومدن عريقة.

نرى هذه في قصيدة «سادو» في صفحة

11

في الميناء القديم

بين البحيرة والبحر

رجل ما يضفر سلال الأسماك

والصقور أكلة السمك تصبح

والتلال تظهرها السحب.

●●●

الأطباق المسطحة المملوءة بسمك «أم
الحبار» تجف

والطر يتجمع على الألواح

فوق الأكواخ المتهالكة

وثمة بضع كلمات مهجورة باهتة

عتيقة بلا زمن.

يقول الناقد «جيوف ساندلر»: «على الرغم
من أن ثويت رجل ذو علاقات أسرية قوية،
فهو مدفوع لأن يقتلع نفسه من أجل البحث
عن أفاق جديدة. إنه في الظاهر مخلوق أسير
للعادة، ولك مع ذلك فهو في الداخل، دائماً
يشتاق إلى تغيير الواقع، إنه شاعر حدائي،
يتمتع بحس عميق ومستمر بالماضي» (11).

وفي رحلته إلى اليابان يستوقف ثويت
هذا الميناء الصغير القديم، ومظاهر الحياة
فيه، فكل ما يحتويه الميناء يقع تحت سطوة
الماضي، فالميناء قديم، والأكواخ متهالكة،
والأشجار كثيفة نظراً لطول عمرها، والحياة
ناتها لا تختلف عما كانت عليه في السابق،
فلا يزال رجل ما يضفر سلال الأسماك، ولا
تزال الصقور أكلة السمك تصبح.. كلها
أحداث لم تتغير. الذي أثار ثويت هنا هو
الماضي الحاضر، والحاضر الذي لا يفرقه
عن الماضي سوى أن الشاعر جاس خلاله.

القرى هائمة تحت

تلال شجر «الأسفندان» الكثيف، والأواخ

الشرفات

معلقة بأشجار الكاكي المعلقة

في مواجهة البحر المليء بشباك الصيادين

●●●

النساء العجائز حانيات الظهور
يدفعن أمامهن عربات اليد المحمولة
على طول الشوارع الضيقة المتعرجة
والقش تنزوه الرياح.

يرى الناقد «مارتن بود زورث» أن ثويت
يكتب عن الماضي الذي تُجن واستأنس
بواسطة الزمن.. إن كل همه هو أن يصنع
نماذج جديدة من البقايا القديمة. ومن ناحية
أخرى فهو يقصد إلى أن نفهم علاقته
الخاصة بهذا الماضي الإنساني المراوغ. إن
إحساسا بالألتي المعاش يتخلل أي نموذج
يصنعه الشاعر، ولكن لا يمكن أن يلغي قيمة
هذا النموذج» (12).

نسوق هذا الرأي بمناسبة الحديث عن
قصيدة «سراييفو 1»، التي كتبها ثويت عام
1973 وضمنها ديوانه «قسمة الثعالب» "A
Portion for Foxes" الصادر عام 1977.
وقد ضمنها هذا الديوان مرة أخرى متبعا
إياها بقصيدة كتبها عام 1993 وأسمها
«سراييفو 2». إن عشق ثويت الخاص
للماضي وما تركه من بقايا، جعله يولي
أهمية كبيرة لزيارة المدن ذات العراقة والقدم،
ويعيش مع النماذج التي يصنعها لها في
خياله، داعيا القارئ إلى مشاركته في
علاقته هذه بالماضي الإنساني المراوغ، كما
يقول «ورد زورث»، تقول قصيدة «سراييفو
1» ص 30:

الاسم تاريخ

ونهر ميلجاكا الفيض يتدفق
تحت جسوره، عبر وادي الضيق
المقوش بالمأذن، والمغطى بالقباب
متشبها بجباله، معلقا بالنفس الطويل.



ثمة تذكارات عبثي على الرصيف
لأبيه الماضي، وأثر عهد الأمراء
الموضع الصحيح، شبكة الحرب المحكمة

منظر من على حافة الرصيف، لشارع
مختنق ملطخ بالدماء.



حيث الفرق العسكرية تمشي بالخطوة
المنتظمة، وعالم يتحرك

أو ينحرف بعيدا عن مراسيه كسفينة
مدفوعة لصلب النهر بين المرافئ المزدحمة
ولا يمكن أن يوقفها سوى الاصطدام
لقد استنشقت ثويت عقب التاريخ بدءا من
اسم هذه المدينة وانتهاء بمبانيها القديمة
مستحضرا عظمة شأنها في العصور
القديمة، متجولا في ربوع أبهة هذه العصور
ومجدها، مستثمرا ما تمنح خياله من إثارة
واستغفار لحاسته التاريخية.

المؤذن ينادي للصلاة، الأجراس والحمائم
ترفرف

فوق المقابر الرعوية، والإسلامية
والكاثوليكية

شواهدا الواطئة، المميزة، والمؤرخة،
ترسم

بمحض الصدفة المكان الذي اختاره
التاريخ.

يجسد ثويت في هذه الأبيات الارتباط بين
الماضي والحاضر، عن طريق وصف واقع
معاش يتمثل في المؤذن الذي ينادي للصلاة
وأجراس الكنائس التي تدق، والحمائم التي
ترفرف. هذه الحمائم هي دليل الشاعر إلى
طريق الماضي، حيث ترفرف فوق المقابر
الرعوية القديمة والإسلامية والكاثوليكية.
أما شواهد هذه المقابر فتؤكد قوة هذا الماضي
ومكانته في سجل التاريخ الذي حط رحاله
في هذا الموقع، في مدينة سراييفو.

أما قصيدته «سراييفو 2» ص 31، فهي
رثاء حار لهذه المدينة التي حطمتها وحشية
للسرب في حربهم الغاشمة ضد مسلمي
البوسنة. هو ينعي هذه المدينة التي انتهكتها
الاطماع الهمجية، وامتنت مقدساتها،

تحت وطأة الحرب مثالا للخراب الذي
تصنعه أطماع البشر المتوحشة.
في قصيدة «تراكمات» ص 34 يقول
ثويت:

لننظر إلى امتلاء المتاحف والمكتبات
لا شيء يمكن عمله مع الغبار أو القدم أو
الموت

الغبار يزال يوميا، والكبر صفة فينا
أما بالنسبة للموت، فيمكننا تقبل هذه
الحقيقة.



لا، إنه تراكم للعديد من الأزمنة الغابرة.
أشياء كثيرة كتبت، وأشياء كثيرة صنعت،
كل منها مختلف جدا.
كلها غطت العالم بما هيئاتها.
ونحن نطمس طريقنا يائسين خلال كل
هذه المواد.

يرى الشاعر أن التراكم هو نتيجة تفاعل
الزمن الماضي بالزمن الحاضر، فمخلفات
الأقدمين تضاف إليها مخلفات من يتلونهم.
وهكذا رغم أن الذي يصنع هذه المخلفات
ليسوا من أبناء الحاضر لأنهم قد ماتوا، فهذا
لا يدل على أن الصلة انقطعت بالحوال
للعاش، بل هي موصولة من خلال حقائق:
الغبار والقدم والموت. وحية الإنسان الحالية
هي محاولة للخروج من تراكمات الماضي
للخلفة ولكن هيئات، فسرعان ما تتعثر هذه
المحاولة، وتصير واحدة من هذه التراكمات.
كل صفحة، كل كتاب، كل كسرة فخار، كل
إناء، كل ذلك يورثنا
حشدا من الأزمنة المنصرمة المليئة بالغبار،
ولكي نقرأها
ولكي نعيدها إلى الحياة مرة أخرى كلها أو
أجزاء منها:

فإن ذلك ينهكنا، وترانا نرفع أبصارنا
مجهولين بها.
يقول الناقد «تراسي شيفالير»: «إن

ونشرت فيها الخراب والدمار. لقد أفقدت
الحرب المدينة رونق الماضي الجميل،
ولطخت شوارعها القديمة والجديدة بدماء
أبنائها. يقول ثويت:

المقدس تنتهك حرمة، الامتهان
يدوس بأثقاله الضخمة المفاجئة على
الشوارع

حيث الناس يصطفون في طوابير الخبز
ويمالون الدلاء
ويهرعون من خلال الخراب نحو الأمان.

انظر
كيف لا يوجد أحد آمن. انظر كيف يحيي كل
مبنى

كل مجهول ناج من الموت، ملطخ بالدماء،
بإشارة مختلفة
وكيف أن صاحب أي عقيدة مغيرة قد

ينتهي بالحسرة
وربما بالقتل.
لقد انتهكت حرمة الماضي وقداسته،
وساد للخراب والموت المتربص بدلا من

ال عمران والأمان والدعة. كانت مباني المدينة
قبل ذلك تحيي زوارها بشموخ وعزة وفخر،
والآن صارت أسيرة الدمار المنتظر لذا
فتحياتها التي خصت بها أبناءها الناجين من
الموت، كانت تحية ملؤها الحسرة والخوف
والياس.

إنها شعار مناسب لماض لم أعرفه أبدا
ولكن رأيته كيقونة لحرب طال أمدها
لقد كانت مرثية وأغنية صاخبة
مؤلفة من ضبط النفس، ولا شيء جديد
لقد رأيت المكان، وكانني قد بحثت شرارة من
حجر صوان

لا يوجد هناك شيء مقدس، فقط قناعة
دنيوية مستهترة
ولا شيء مفهوم.

كانت المدينة الجميلة شعارا لماض تعرف
عليه الشاعر وشغف بتفاصيله، وأصبحت

كيف جرت الأمور هو سؤال الشاعر، لقد التهمت دورة الأيام أي قدرة على التمسك بلحظة من الماضي البشري، وصيرت هذه البراة كائنًا غريبًا بعيدًا، حيث فصلت بينها وبينه بإكمال نضجه ومقارنته لطفولته.

ولكن في الصباح، وبقراءة ما كتبه الليلة الماضية، الكلمات الوحيدة التي وجد أنه كتبها

هي التي على السطح، بينما الورقة التي بأسفل

بيضاء، كأنها أشياء لم يرد أن يعرفها إن الذكرى ما تلبث أن تتبدد بعدما يفقد العقل منتبها إلى اللحظة الآنية، وهكذا فمهما احتفظ الشاعر بهذه الذكريات على سطور أوراقه، فإنه بذلك لا يمكنه معايشة هذه الذكريات في جميع أوقاته، ولكن حين يعيد قراءة أوراقه فقط.

نختتم هذه القراءة بقصيدة «غبار الحياة» ص 37 التي حمل الديوان اسمها وكنا قد تعرفنا على منزلة ومكانة التراب والغبار في نفس الشاعر، وكيف أنه يرى التراب أساسا لكل شيء، وأن كل شيء ينبغي أن يرد إليه بعد فناءه. يقول ثوبت في هذه القصيدة:

لا يكون مرثيا أبدا، حتى يستقر في كل مكان.

إنه يحوم خارجا من شقوقه باهتا جدا، ناعما للغاية، ودون أن يحدث صوتا وأراه يتجمع على الكتب الموجودة على طول الرف.



تنفضه اصبعي من على ورقة نبات.
الورقة قد تسقط بدونه على أية حال،
مثل سكون الحياة، وخدر الحزن
ينزل في هدوء، معدا جيدا للبقاء.



القراءات الإضافية تشير إلى أنه في الواقع هذه الأشياء المختارة عشوائيا، تخدم كدليل على العالم المادي، وبصوت أكثر غموضا، كمتائم وبراهين وتذكارات للأزمة الماضية، وبهذه الأشياء التي يستخدمها ثوبت في التاريخ يكون شيئا مستمرا، حيث الدورة اللانهائية لظهور الإنسان ومجده القصير وسقوطه المحتوم، متجلية في نموذج للقرون المتتابعة (13). هذا ما نراه في قصيدة «تراكمات» حيث يستخدم الشاعر أشياء مثل «صفحة كتاب، كسر فخار، إزاء... وغير ذلك، كمتائم لماضٍ مندثر في الظاهر، لكنه باق ومستمر في صورة غير ظاهرة يعبر عنها الشاعر في ربطه بين هذا الماضي وحاضره عن طريق نماذج تحمل من هذا القديم والجديد.

وبالنسبة لما بعد ذلك، فالآخرين سينبعوننا

وسوف يجدوننا، شيئا فشيئا، في الحجرات المتتالية وفي أكوام الصناديق، ومرتبين في الأسراج، وفي بكرات

شريط سينمائي يدور ويدور ويدور.



إن هاجس الماضي، واقتتان الشاعر بالزمن لا يكادان يفارقان الشاعر في معظم قصائده هذا الديوان، فهو يكتب -كما قال- ليحفظ الأشياء، لكي يعطيها حياة لخرى جديدة، يستدعيها وقتما يشاء، لتكون مهربه من الواقع اليومي الرتيب:

وفي قصيدته «سيرة ذاتية» ص 38 يقول ثوبت:

إنه يكتب ما يتذكره بريئا
على الرغم من أنه لم يعد الآن بريئا
ما يتذكره، وما يحاول أن يكتبه،
وهو كيف كانت الأمور، إنه لا يستطيع أن يفهم ذلك.

الماضي والموات إلى مفردات الحياة الراهنة،
وينزل في هدوء عليها، معنا جيدا للبقاء، إنما
هو رسالة استوعبها الشاعر، ونقلها لنا. إنها
مادة ضعيفة دقيقة لا قيمة لها، لكنها دليل
قوة الفناء، التي تهزم صخب الحياة وعزم
الوجود يوما فيوما، إلى أن تغلب عليه
نهائيا. وهذا الغبار أقدم من العالم ومن
البشر ومن الشيطان، وكل هذه الأشياء
سوف تتجرف يوما ما نحو دوامة
العواصف الغبارية، حين يستولي الماضي
على كل الأزمنة القادمة.

العالم، البشر، الشيطان - يا لهذه الطلاسم
القديمة
إن إنكار هذا النالوث لذاته.
يجرفه، مثل الحان شبه منسية،
نحو العواصف الغبارية اللانهائية.
يتسلل الغبار من قديم الأزل، من حقبة
زمنية إلى أخرى، هادئا، باهتا، دونما أن
يحس به أحد أو يراه أو يسمع له صوتا. هذا
الغبار رمز للحياة ورمز للفناء، يترك بصمته
على الأشياء فتغدو رهينة الماضي والذكرى.
هذا الغبار الذي يخرج من مكانه في رهائن

الهوامش:

- * - Anthony Thwaite, The Dust of the World, sinclair - Stevenson,
London 1994.
- 1 - John wakeman (Ed.), World Authors 1970 - 1975, Abiographical
Dictionary, The W. H. Wilson Company, New York, 1980, P. 809.
- 2 - Vincent B. Sherry Jr (Ed.), Dictionary of Literany Biography, Vol.
40 (poets of Great Britain and Ireland Since 1960), Detroit, A Broccoli
Clark Book, 1985, P. 575.
- 3 - Ibid, P. 575.
- 4 - Ibid. P. 576.
- 5 - John wakeman (Ed.), World Authors 1970 - 1975, P. 810.
- 6 - Ibid. P. 810.
- 7 - Vincent B. Sherry Jr (Ed.), Dictionary of Literary Biography, P.
581.
- 8 - John wakeman (Ed.), World Authors 1970 - 1975, P. 810.
- 9 - Tracy Chevalier (Ed.), Contemporary Poets, St James Press, Chica-
go and London, 5 th Edition. 1991, P. 990.
- 10 - Vincent B. Sherry Jr (Ed.), Dictionary of Literany Biography, P.
557.
- 11 - Tracy Chevalier (Ed.), Contemporary Poets, P. 990.
- 12 - John wakeman (Ed.), World Authors 1970 - 1975, P. 810
- 13 - Tracy Chevalier (Ed.), Contemporary Poets, P. 990.

كتاب الزمن

• تأليف: ليلى مقدسي
• منشورات: دار الحوار
• تحليل: محمد الراشد

كنت وما زلت أتساءل: هل الزمن مجرد ظاهرة من مظاهر حياتنا العضوية فحسب أم أنه شيء آخر أكثر من ذلك قليلاً أو كثيراً.
وبالتالي هل هو عبارة عن استمرارية الوعي الإنساني ليس إلا؟.. أي أنه هذا الإحساس الذي نعيشه مع توالي الليل والنهار، وتوالي الفصول، والسنون؟ أم أنه كيان قائم بذاته له حضوره الكلي بالعالم الوجودي والإنساني؟!
وإذا كان الزمن يقتصر على كونه مجرد وعينا به، وأنه عبارة عن ظاهرة في حياتنا العضوية.. إذا كان الأمر كذلك، فهل يعني مثل هذا الموقف أن الزمن هو عبارة عن ترميز إنساني، ليس له وجود مثله في ذلك مثل فرضية العدم؟.
وأخيراً إذا كان للزمن حضور مشروع في المجرات والكواكب والأقمار، فكيف نلمسه أو نتحسسه فيما لو افترضنا جدلاً توقف حركة الكواكب، والشموس، وبالتالي توقف الفصول، وكذلك الليل والنهار؟!
إنها تساؤلات لعلها راودت فريقاً كبيراً منكم، ولعل بعضكم طرح مزيد من التساؤلات إزاء هذا الإشكال الإنساني والكوني الذي يخيّل إلينا أنه ينساب كما الماء على السفوح والتلال وفي عمق الجداول والأنهار.
يقول الفيلسوف الألماني (عمانويل كانت) بأن الزمان هو شكل تجربتنا الداخلية كما أن المكان هو الآخر شكل تجربتنا الخارجية. وكل المعطيات المعاشة تؤكد لنا جميعاً بأن الحاضر السرمدى. هو الصورة الأكثر دقة للزمن.. بمعنى أن الحاضر مغمم بالماضي ومثقل بالمستقبل.
لذا كنت منذ أمد بعيد أتجنب الخوض في فلسفة الزمن، هذا في الوقت الذي

كنت أسارع إلى التهام كل مقال أو كتاب يقع تحت يدي حول فلسفة الزمن، مهما كان شكلها: تأملية، أو شعريا.. أو منطقيًا.. وإذا كانت فلسفة الزمن قد اقتصرت على الماضي السحيق على التأملات الفلسفية، فإن العصر الحديث أقام علومه على كاهلها، حيث تم التزاوج بين بعدي الزمان والمكان على يد العالم الفيزيائي (ألبرت اينشتاين) في النظرية النسبية. أما الحكماء، ورجال التصوف إسلاميا ومسيحيا وبرهمنيا، فقد عبروا عن رؤيتهم الإشكالية للزمان من خلال تجربتهم الداخلية حصرا، في حين انساق معظم الشعراء على خطهم هذا، وقليل منهم أي الشعراء من توقف لدى الزمن كإشكالية إنسانية.

لذا كنت أشعر بالذهول حينما كانت الصديقة العتيبة (ليلى مقدسي) تحدثني عن انكبابها على إنجاز كتاب الزمن.. فتأخذني التساؤلات كل مأخذ حتى وجدت الكتاب أمامي عملا منجزا يستحق الوقوف عنده مليا.

وكتاب الزمن للسيدة (ليلى مقدسي) وتجربتها الفذة هذه تذكرني بمقولة (لهنريك ابسن) مقادها: «أن تكون شاعرا معناه أن تقف حكما على نفسك».

بمعنى أن يعيد الشاعر أنفاقه الداخلية، ويخترقها ليطلق من ثم حكما على نفسه وحياته معا، وهو في ذلك يعمد إلى معرفة الذات وتقديمها.

وهذا يدفعني إلى التساؤل: هل رامت الشاعرة (ليلى) من كتابها هذا وتأملاتها في فلسفة الزمان التعرف إلى زمنها الخاص؟.. أعني الزمن الشعري، الوجداني المتعالي لتجربتها الخاصة، ولكل تجربة إنسانية متعالية؟.

وللإمسك ببعض جواب، لا بد لنا من دخول عالمها عبر كتابها الصغير الكبير هذا. قد واكبته القلوب الدافئة أسفار (ليلى) ومحطاتها بدءا من «ثالث الحب» مروراً بـ «رسائل لم تصل» حيث توقفت عن متابعة الرحيل قليلا حينما أرست سفنها في موانئ «ربيع ييكى» الذي يحتضن البحر بكل هدوئه الصامت وهيجانه المتفجر، ولكنه عبر هذا الصمت، وذلك الهيجان ينطوي على كل أو معظم أسرار الحياة.

وكذلك قلب «ليلى مقدسي» وقلمها الذي يلهث أبدا ليشيد تصور الحب الكوني عبر مسيرة الزمن.

لذا كان طبيعيا أن تتسج شاعرتنا بعدها الرابع عبر الزمن... صحيح أنه البعد الخامس الذي يتوحد الأبعاد الرباعية، لكننا إيقاع (ليلى) جعل منه رابع محطاتها الأدبية، كما أنه رابع موانئها البحرية. في الوقت الذي طرحته بعدا سرمديا، عبر تجربتها الصوفية التي لاحتها بشذى رياحين «الحلاج» السهرودي، النفري» وابن عربي، وخاصة بأنفاس فريد الدين العطار» عبر (منطق الطير).

ربما أن كتاب الزمن هذا عبارة عن تأملات تحقق فيها التزاوج بين الشعر، والتصوف والفلسفة.. لذا كان طبيعيا أن تكون ولادة (ليلى) ذات طابع ثقافي متعال على المكان والزمان، رغم تزاولها معها باستمرار. حتى أنها جعلت الزمن يتفجر ينباع فياضا بماء الحياة.

وهي في تأملاتها الزمانية هذه تحاول جاهدة التطلع إلى المستقبل، إلى الغد المرسوم في الأفق البعيد أو القريب، عن طريق الوعي بتسارع كبير إلى الأتي أكثر من الالتفاف إلى الفاتت... إنها لا تنسى الماضي ولا تهضمه حقه من الأهمية، بيد أنها تجعل منه مطية للغد المرسوم بمايسم الضياء.

صحيح أن ضياء (ليلى) ظلالي موشح ببتباريك الأحزان، بيد أن ضياء.. ضياء لا يفهمه إلا

الحكماء والمتصوفة، وكبار الفلاسفة والشعراء.. ذلك الضياء الموشح بالأحزان هو أبجدية الأنبياء. والنبوة لا تعني أخباراً بالغيب فحسب، بل إنها إضافة إلى ذلك وعد بل وعود بفردوس موعود.

وانطلاقاً من ذلك.. وعلى هدى النبوة والأنبياء منذ بدء البدء.. مروراً «بإبراهيم وموسى وعيسى وانتهاءً بمحمد» صلوات الله عليهم أجمعين. أولئك الذين نسجوا وحدة الدين لبني الإنسان، وسار في ركبهم من سار من القديسين والأولياء والحكماء والفلاسفة والشعراء حتى يومنا هذا. أقول انطلاقاً من ذلك وعلى هذا الهدى المتسامي حاولت «ليلي مقدسي» رصد وتجسيد تجربتها الذاتية مع الزمن عن طريق الرمز، باعتباره استشارة أو استدعاء، لأن الرمز في جوهره لا يستهدف الخبرة أو يعنيها، بقدر ما يستهدف استدعاءها واستشارتها. وسواء كان الزمن هو مجرد حركة الأفلاك، أو أنه جوهر فعلي في العالم، فبإمكاننا القول إنه لا يكاد يوجد جزء في العالم خال تماماً من الزمن، وهذا يساوي إن صحت قراءتي لها، أقول هذا يساوي في نظر (ليلي) إنه لا يكاد يوجد جزء من العالم خال من الألوهم. وبالتالي فإن الإنسان هذا الجرم الصغير الذي قام بالنفخة الأولى مشحون بالالوهية فطرة، وانبثاقاً وخاتمة مطاف.

فكيف حققت المثلثة هذا التقاطع بين النظامين الأزلي والطبيعي.. والإلهي والوجودي لتعبر عن تجربتها وإحساسها بالزمن؟.

لقد انطلقت من الرمز كطريق متعال من طريق الوعي المعرفي.. ولعل رموز الإهداء التي قدمت فيها لتأملاتها الذاتية هذه، وحوارها الداخلي مع الزمن، هي الطريق التي على القارئ أن يسلكها، ليعايش هذه التأملات ويخترقها باعتبار «الرموز علامات تعطي طريقاً للمعرفة» كما تقرر.. ومع ذلك كانت الحيرة تسودها من كل الأفاق، حيرة الزمن، وحيرة الوجود، وحيرة (ابن عربي)، ولغزه الأكبر، لذا تسارع إلى التأكيد:

«حبرني لغز ابن عربي، لم أدر من هوى ولا أعرف اسمه. لم أدر من هذا الذي ضمه صدري». وهي تنطلق من الترميز إلى التأملات التي توحى إليها بأن:

«الحياة حلم.. والحلم حياة.. وها نحن ذا سننلاشى، تلاشي الحلم عند مطلع الفجر». وعبر التأملات تخترق الانفاق دخولا في عالم الأسطورة، وقوفا على شواطئ الأزل:

«خطوات مطلقة في رضى الوجود

سيول من النوى مشتعلة بالأبدية

تنبثق من رحم مظلم مخضب أبداً».

فالأزل غير قابل للمس أو الحس أو العقلنة أو التخيل، إنه الأزل.. لذا اخترع الإنسان له مفتاحاً وهمياً أو حقيقياً.. إنه الزمن. بكل إيقاعاته.

وتسارع الشاعرة إلى جعل فقرات الزمن، تنطلق بخوالجها بدءاً من الثانية، فالدقيقة، فالساعة، والساعة تسوقها إلى التوقف لدى ساعة الصفر.. ومن ساعة الصفر تخترق ساعات الليل والنهار الأربع والعشرين ففي الساعة الواحدة:

«يولد الإنسان وحيداً في رحم.. فيفرحون بقومه ويكي».

«ينتهي وحيداً في قبر.. فيبكونه ويفرح».

وهكذا تنكلم الساعات، كما الدقائق، والثواني، وصولاً إلى الساعة الرابعة والعشرين حيث تمطي (ليلي) صهوتها دخولا في عالم اليوم.

حيث: «تقلب نجمة الصباح.. فيصبح نائبا بين ضجيج اللهفة العابقة، وبين سكون النور المترقرق».. ومنه تمخر عباب أيام الأسبوع كلها.

فتجعل منها درجات تتساق عليها صعودا على سلم الشهر بأسابيعه، لكن الأسبوع: «وقف حائرا في خطوات أيامه السبعة، منتقلا بين الليالي الغامضة الهادئة والنهارات الواضحة الصافية، وتخطو الحيرة تحت الشمس المنتظمة، والقمر الفوضوي والأيام تبسط أذرعها وتضم الكل».

وهكذا الكل يضم الجزء ويخضع للمضم بنفس الوقت.. الثانية تضم نرات الزمن وتتكور الثواني بين أجفان الدقيقة، والدقيقة تشكل مع غرها سلسلة هي قوام الساعة وصولا إلى منظومة ساعات اليوم فالأسبوع.. والشهر يضم الأسابيع وصولا إلى الشهر بيد أن الشهر: «كف قلبه عن الخفقان بضع لحظات.. وغرق في فيض من الغبطة والحزن حين اكتشف كم كانت أيامه الثلاثين الأكثر أو الأقل مليئة بالمناهاات المحيرة».

ويتطاول الشهر، لينسج الزمن عدة الشهور التي كانت وما زالت اثني عشر شهرا. ويقدم كل شهر رؤيته، حيث تستهل (إيلي) شهر أيلول مدخلا لتجربتها مع الزمن. ولعلها اختارت أيلول بالذات لأنه البوابة المؤدية إلى الخريف أو لسبب آخر لا أدركه تختص به أو يختص بها، ولشهر أيلول بأحرف الأبجدية لغات ورموز ورؤية.. حيث نجد الألف «ترتجف كالآلم». بينما الباء «تصرخ من حدة جراحها». في حين اللام تستقهم بحيرة عن سر الحياة. أما الواو فإنها «تزار كريح مجنونة في وداغ الأحبة». وفي رجة تراب يضم الرفات العزيزة في حفر تتعمق في المجهول». ولكل شهر رعشة تأمل تتوج بها رؤية الشهر ورموزه، متابعة القفز على حبال الشهور ولحظاتها التأملية دخول إلى السنة.

ولو توقفنا مع شاعر قتالدى شهر تشرين الأول ورموز أحرفه لاكتشفنا جانبا من رؤيتها لحركة الفصول التي استهلتها كما أشرنا من قبل بأشهر الخريف، وسنعمد إلى اقتناص فقرة أو أكثر من كل حرف من حروف كلمة تشرين، فهي ترى «الناء تنقهقر، تدير وجهها عن العالم فيعتم ويجف الخصب، وتتوح الأشجار وتغضب الأزهار، تهاجر الفراشات». أما الشين فإنها «تركض لاهثة لتقبض على الزمن». في حين نجد الراء «ترن كدقات الأحزان، ترقص في مجاهل الكون، وينساب من لحنها نشيج الدمع ويتدخل في قدر الإنسان فيغرق في الوحدة، وينفرد في الأمسيات الكثيبة الباردة». بينما الباء «تصرخ بكتمان جرح ينزف، يتأوه بلا شكوى، تسرى جنولا شاردة في مناهاات الأرض البعيدة، تبحث عن مصب حنون لتستريح». وكاني برموز الباء هذه تقدم لنا حكاية «إيلي مقدسي»، مع الحياة والزمن والكائنات. فإني لاأكد أرى جروحها تنزف، وأسمع تأوهات بلا شكوى، ولا أنين.. وتتطلق شاردة، تسرى كالمياه العذبة في مناهاات الحياة باحثة عن مصب حنون وميناء هادئ، ومحطة ظلالية عليها تستريح.

كم أنت متعبة يا صديقتي!! كم أنت معذبة وسعيدة يا ناسجة كتاب الزمن!!.. لعل بيننا أكثر من قاسم مشترك.. بل لعل هنالك بينك وبين الآخرين ممن حولنا ومن هنالك على مسيرة آلاف الأميال أكثر من قاسم مشترك.

ومتي كانت غربة أصدقاء الحب والحياة حصرا على فريق ضئيل من الناس سيما في عصر تكاد تلتهم فيه الغربة معظم أبناء البشر!!.

ونعود إلى رموز أحرف تشرين، لنجد أنفسنا أخيرا لدى النون باعتبارها «دارة مغلقة، رمز

البشرية والخلق، دائرة حق، جوفها خلق، تدور في الوجود.

أولها حب واقتراق، آخرها حب وتلاق.. تقول الكل يخرج من المركز، والكل يعود إليه..

ولا أدري فيما إذا كانت شاعرتنا قد اطلعت على ترميز القرآن الكريم (لحرف النون) والذي كان أول قسم إلهي في الذكر الحكيم حينما قال: «ن. والقلم وما يسطرون». أقول لست أدري فيما إذا كانت قد اطلعت على هذا الترميز للمتعالى والتجريد المنساب في اللانهاية بقدر ما هو مكرر على نفسه كالكوككب والشمس والاقمار فوظفت إدراكها لهذا الرمز التجريدي أحسن توظيف، أم أنها اكتشفته بلحظة انخطاف صوفي محققة طرفة في عوالم الكشف والإلهام!!

وقبل أن نغادر تشرين الأول دخولا في رموز تشرين الثاني الذي تضعيع ناؤه: «في ضباب الخريف الزاحف خلف الجبال». قبل ذلك أرى من المفيد الوقوف قليلا مع لحظة تأملها لتشرين الأول حيث: «الغسق يقترب منحنيا غائضا في دخان الشجوب المنبعث من السماء.. والغابات حزينة، انسكب شجوبها بين رعشات العشب الخائف والمضطرب، أوراق، أوراق تبعثرها رياح الخريف، ترصع بها الطرقات.. تغضب الشمس حين يمتص الاصفرار الباهت أشعتها المتلاثلة، والمحراث والدروب مهجورة تجث عن شعاعها الذي ابتلعت الغيوم الهاربة. وجه الشمس عبوس، تجر أنيائها الرمادية الممزقة، تسأل بوجوم عن غلالاتها الزرقاء اللصافية والمستسربة إلى الأحلام الوردية».

هكذا إذن.. يتكلم أول الخريف، ويقدم نفسه لاهثا على الدروب الحزينة. ترى هل هذه التأملات هي استقصاء لخريف الأعوام، أم أنها حصاد تجربة (ليلى) مع الفصول والأعوام، وحصيلية معاناتها مع حركتي الزمان والمكان، حيث طغت حركتها حتى على الآلاء الندية، وتسربت إلى الأحلام الوردية. فكادت تجعل منها أحلاما رمادية؟! ولعل رؤية الصديقة (ليلى) للتعطشة أبدا للحب والحياة راحت تتكور على نفسها كشرقة رفعت الوداع لربيحها الضاحك الباكي، ثم وجدت نفسها غارقة في بحر أحلام رمادية ليس لها قرار، ذلك أنها امرأة قادمة من عالم آخر لا يكاد يتجانس مع عالمنا الأرضي هذا.. عالم مثقل بالهموم والأحزان، بقدر ما هو مثقل بالكذب والغش والرياء، وبشكل يستحيل فيه على حمامات الفردوس أن تحوم في أجوائه، كما اعتقد القديس والفيلسوف المسيحي (باسكال) من قبل استحالة قيام فلسفة أخلاقية من خلال نظام هندسي، وأن إيجاد مثل هذه الفلسفة الأخلاقية يعتبر في رؤية باسكال أمرا سخيفا وحلما فلسفيا، وكذلك وجدت (ليلى) أن إقامة صروح متعالية الأحلام وردية، أمرا يدعو للسخرى في عالم يخلو من الحب، ويضج بالرياء.

ولست أدري لماذا لم ترس على موانئ الفصول، وماذا استهدفت من وراء ذلك؟ ترى هل أرادت من وراء ذلك القفز على أعمدة العام الأربعة (خريفا شتاء ربيعا وصيفا). كما قفزت على أبعاد المكان الأربعة لتمطي سهوة الزمن أم ماذا.. لست أدري؟! فماذا تقول السنة؟ وكيف تتكلم عنها مؤلفتنا؟! «مغزل القدر يغزل خيط الأشهر الأثني عشر.. نسيج الحياة.. تتعانق عذارى النور والظلام، وجنيات الليل والنهار، وربات الروح والجسد على محراب الطبيعة». والسنوات العشر تشكل العقد، حيث «تعتقد حبال الود مع الحياة ونظن أنها عابرة لكنها في الحقيقة دائمة بكل ما تحمله من متع وعذاب، طالما أن شعاعات الروح تضيء اتفاقا متجددة أمام رحلتنا بها، وتحميننا من تعثرات الجسد الفانية، ومادية الأرض الزلزلة». وثلاثة عقود ونيف تشكل جيلا بكلمة.. فماذا عن الجيل في رؤية ليلى؟!.

«تجوع النفس بشكل مخيف، وكل التجارب العاطفية لا تعلمنا شيئا ساميا مهما اشتد عمقا وفعاليتها، الجسد يفقدنا شفافيتها ونقاءها، ويفج مشاعر الغيرة والملكية والقهر

والياس والانا، وبذلك لا يستطيع أن يمنحنا حبا خالدا. لذلك يستحيل أن نلمس شيئا نحبه بالروح، لأن الروح تتزوي في غربتها القاتلة بعيدة عن العالم متمسكة بقوتها، محتملة عنف الجسد ونزواته.. في هذا الكون المضطرب، كل ما لاح من هذا العالم يبقى حلما، وأثر امتي يعي الإنسان أن معبده الأخير هو الروح، وفيها يكمن سر المعنى الأعق والمقدس..

وهنا تكمن الحكمة وفصل الخطاب لدى مؤلفة كتاب الزمن باعتبارها تتطلع إلى إقامة جسر بين عالمين.. عالم المادة.. وعالم الروح.. وعالم النزوات الأرضي وعالم السمو الملائكي.. إن شعورها بالغربة ليمتد ويتسع حتى ليكاد يشمل كل ما حولها، إن غربتها هذ قيس من غربة الأنبياء وعماقية التصوف في كل الأديان.. إنها تشعر بغربتها عن عالمها الأصلي، ومعرفتها بأنها قادمة من عالم آخر تؤكد لها بأنها عائدة إلى النبع الحالم مهما طالت الأيام.

إن غربتها هذه ليست ناتجة عن عدم احتلالها مكانا وطيدا في العالم الأرضي، وإنما ناتجة عن إعراضها المعقلن عن هذا العالم الملوث، تطلعا إلى العروج نحو اللأ الأعلى... لذا فهي قلقة أبدا، ممزقة أبدا... موزعة هنا وهناك وفي كل أصقاع العالم ومجراته أبدا.. فهي غير قادرة على المصالحة مع الزمان، ومع كل ما ينطوي عليه من آلام ودمارات لا سبيل إلى التعبير عنها كما لا سبيل إلى تجاوزها.. لذا تحاول عبثا الإبحار في محيطات الحب، والحب بطبيعته يحمل في ثناياه بذور القلق بكل تفجرها، لكنها مصرة على الحياة في الحب رغم أن الحب يحيا في القلق باعتباره يعني بسر الزمان والأبدية.

وهذا هو مطعمها من الحب.. التواصل مع الأبدية والعبور إلى قنوتها اللانهائية. وبما أن قلق الحب متميز بعمق وعلو كبيرين لا يعرفهما عالم الزيف والدمار لذا فهي تجد نفسها موكولة باللهات وراء الأبدية ومطاردة خيوطها المجنحة في السحاب، ففي السحاب، في العالي، تجد الحب والحرية باعتبارهما ركيزتا الوجود وشرطه المطلق.

وجيل يتبعه جيل، ويتشكل القرن من أجيال ثلاثة مع القرن: يشيخ الزمن ويبيكي ويتأوه، ويعلن التوبة. ثم يمضي في طريقه ليشكل مع قرون أخرى حقبة زمنية قوامها ألف عام. وفي الحقبة والأحقاب:

«الدهور تركض لاهته وراء العصور، الحكايا تمتطي حروف التاريخ».

وطريق الأحقاب يتابع مسيرة الزمان السرمدي دخولا في بوابة الأبد إن كان للأبد بوابة أو محيط أو فضاء، والأحقاب تسخل أنفاق الأبدية، وإشكالية الأبد إنه:

«حين يبدأ ينتهي.. وحين ينتهي يبدأ، سر الحياة كامن خارج الحياة».

وهنا تبلغ للكاتبة أوج تفلسفها المتعالي بتدرج لاهت على إيقاع صوفي خلاق، حيث تدخل الوجود بكل ضياعاته وظلماته، إنه:

«في كل الطقوس ظهر الوجود بالقتل».

لكنها رغم ذلك بقي الإنسان محنرا ومحتارا في مظاهر الكون يبحث عن تفسير لها. راقب أجزامها، تعمق في شمسها وقمرها، وما دامت حركة الشمس والقمر تتسج الليل والنهار والشهور والسفون والأحقاب، تتسج الزمن الإنساني أو الكوني... لذا أرست المؤلفة زوارقها على شاطئ كل منهما، فالقمر:

«متألق الروعة والرهبة في خضم الليل الغامض، حكيمته تقول:

زاد للغد الآتي، ترويض للروح.. القمر ساحر.. مصدر القوة السحرية».

بينما الشمس شيء آخر.. عالم آخر أنها «منظمة ومنظمة، حكيمة وقادرة.. مبدعة وثابتة،

تشرق وتغيب من نفس المكان»، وحكمتها تؤكد على:
«التفكير المنطقي، العقل الدقيق، هي زاد ليوم الواقع، ترويض للعقل.. إضعاف للروح..
تركيز الحواس.. بناء للجسد وتوجيهه نحو وظلقة».
وعند هذا الحد أنهت الرحيل على عربات الزمن، وأوصدت الأبواب على محطاته.. وقبل
وداع الكتاب والمؤلفة، أجد تسأولا ملحاحا متوهجا في ذهني:
ماذا لو انكثرت الشمس وانمحى القمر؟
ماذا لو رحل الكوكب القمري، والنجم الشمسي عن عالمنا الأرضي بعيدا.. بعيدا عن رحلة
عائية عبر المجرة؟!

ترى ماذا يحدث آنذاك؟ هل يتوالد زمن جديد؟ أم تنقرض حكاية الزمن، وتزول، فيدخل
الإنسان عالم الأبدية فيما لو قدر له الاستمرار بالحياة؟!
هذا التساؤل ولده في مخيلتي الخط العام «لكتاب الزمن» الذي يعتبر تجربة أدبية فريدة من
نوعها تستحق التقدير والاحترام لجديتها وحساسيتها.. كما لتناغمها الكوني وإيقاعها
الزمني، بيد أنني أريد إنهاء رحلتي هذه مع كتاب الزمن من حيث بدأتها من رموز الإهداء.
ولنتأمل معا هذه العبارات المستقاة من روايات الحكمة عبر الدهور:
«الرموز علامات تعطي طريقا للمعرفة».

«الروح تنتظر حزيمة الصدى، والنفس صريعة الحيرة، على مضارب الصخور، الشوق
يخفق، فإزهار الحب الأزلية لا تنفتح إلا في الحلم».
نعم الرموز مفاتيح المعارف المتعالية، ودروبها المؤدية إلى شواطئ الكون الكبير والروح
موشحة بأحزان وادي الدموع هذا كما وصف السيد «المسيح» عليه السلام، والنفس تأخذها
الحيرة من كل حذب وصوب، وهناك.. على الصخور الصلبة الملساء يخفق الحب وينمو رغم
كل المستحيلات، بيد أن وروده الفواحة لا تنفتح ولا تبلغ أوجها ولا تنتشر شذاه إلا في الحلم.
ولكن لم لا يتم ذلك إلا في الحلم؟

بكل بساطة لأن ثقالة العالم الأرضي تحول دون ولادة الحب الكبير، حلم شاعرتنا ومرفأها
الموعود.. وذلك باعتبار الحب لديها كما لدى «أبو يزيد البسطامي والحلاج وابن الفارض والقديس
أوغسطين» وكل المتصوفة المسيحيين والمسلمين من قبل، باعتبار الحب هو الشيء الحقيقي
الوحيد في العالم.. وشاعرتنا لا تكمن فعاليتها الوجدانية في الحب الأصغر، حب الذكر والأنثى،
وحوار الذكر والأنثى، فحب الذكر لا يستغرق وجودها كله، بل إنه لا يكاد يشكل بالنسبة لها
سوى جنول يعود بها إلى الذئب الحالم إلى الحب الأكبر، إنها لتكاد تقول لنا بحب جامع شامل.
فحب الذكر والأنثى قوامه الغيرة، والغيرة هي ضرب من الاستبداد، استبداد الإنسان بالإنسان لذا
من الممكن أن يكون ساما وخطيرا إذا تشرنق على نفسه. لذا لا يغدو حبا ما لم ينفث على الناس
والعالم، بحيث يغدو مليئا بالقوة السحرية، فيطفو على الانانيات الطائفية والإقليمية والعنصرية
ليشمل الإنسان كل إنسان، ويمتد لكثير فكثر، فيخترق الأكون كلها وصولا للمطلق.

ولا يسعني أخيرا سوى التساؤل.. والتساؤل موجه للشاعرة (ليلى مقدسي) بالذات، إذا
كان الحب الذي تحلم به، وتتطلع إليه يتضمن حافزا إلى اللانهائي وإذا كان يرسم في الوقت
نفسه الحدود للانهاية..

فإلى أي حد استطاعت تجربتها الداخلية تجاوز النظام الموضوعي.. الواقعي والانتصار
على الحقد والكراهية، والوصول إلى الجمال الخلاق، المتمثل في المطلق؟

ما الحادثة...؟
هل هي مقولة جاهزة تقود إلى
تعيينات محددة...؟
هل تحمل، أو هي محمولة على وعي
معين.. أو واقع معين دون غيره...؟
هل تنطوي الحادثة على نزوع
أيديولوجي ما، لتشكل الحقل الأكثر
استدعاءً للخلاف...؟
هل الحادثة تلغي، أو تقلص الفارق
بين الواقع الفعلي، والواقع الممكن...؟
أما ماذا...؟

لأنك أن الأسئلة التي يثيرها مفهوم
الحادثة، بشكل عام، على قدر من
التشابك بحيث هي للبعض جملة
الأنشطة البشرية التي تضع مجتمع ما
على لائحة التقدم، وهي للبعض الآخر:
جملة من الطقوس التي تفضي إلى ما
يجب أن تكون عليه الحياة من جماليات،

عيوب
نظرية في

«وعي الحادثة»

معروف عازار
الكتاب: وعي الحادثة
المؤلف: د. سعد الدين كليب
الناشر: اتحاد الكتاب العرب - دمشق
١٩٩٧م

وهي عند البعض الثالث: الشر الذي لابد
منه، وعند البعض الرابع: البلاء الذي
يتوجب مقاومته.

لكن سؤال الحادثة المار بكل تنوعات
الفهم هذه، يبقى سؤالاً قائماً في كل
راهن اجتماعي، ولا يستنفد في هذا
المعنى، أو ذاك، وراهنيته مسألة واجبة

يعرض إشكالية هذه الأنساق في نظرتها الجزئية إلى الحداثة أولاً، حيث جعلت من الجزئي كلياً، ومن الكلّي جزئياً، وفي اضمحلال المعالجة الجمالية لهذه الأنساق لظاهرة الحداثة ثانياً، وكيف أن الوعي الجمالي فيها كان أقل حضوراً من غيره، وفي كونها ثالثاً، قد ذهبت إلى إغفال تلك الصلة الرحمية بين الحداثة، وما سبقها من محاولات تجديدية، في إشارة واضحة إلى تظاهرات الشعر العربي الرومانسي مع مدرسة «أبولو»، والشعر المهجري. ومع الإشادة بأن الأنساق النقدية المذكورة قد أنتجت معرفة نقدية لا يمكن التقليل من أهميتها، يستدرك قائلًا: «إن الوعي الجمالي فيها بقي ثانوياً... ولعل السبب الأبرز في ذلك يكمن في قلة عناية هذا النقد بعلم الجمال تنظيراً، وتطبيقاً» (3).

وعبر هذه الشروحات ينتقل الباحث إلى تعريف الوعي الجمالي، على أنه «الوعي الذي يتناول الظواهر والأشياء من خلال سماتها الحسية، وأثرها في الطبيعة النفسانية والروحية للمتلقي» (4)، بعد ذلك يفصل في سمات هذا الوعي، وأوجه الاختلاف بينه وبين الوعي الجمالي الكلاسيكي، فيميزه في: (التجاذبية، والدرامية، والكلية)، بحيث استكمل من خلال هذه السمات وضع الإطار المفاهيمي للنسق النقدي الجديد، (الوعي الجمالي) وإن كان الأخذ من الأنساق النقدية الأخرى واضحاً، إلا أن الباحث في إضفاء سمات التجاذبية والدرامية والكلية على النسق الجديد رفعه إلى مصاف النسق النقدي الجديد والمستقل، خاصة، في إطاره المفاهيمي، حيث يطالعنا ارتكان الباحث على الخلفية الثقافية في ممارسة النقد، وهي القراءة

لضرورات التقدم المستمر، وأيضاً، لإقامة الحد بين الحداثة الحقّة، وما التصق في وعينا الخاص من جهالات، ومن حداثات غير مسكونة فينا.

في هذه المداخلة على كتاب «وعي الحداثة» محاولة لقراءة جملة من الأطروحات التي جاء عليها النص بشكل عام، تقوم على ثلاثة معطيات:

الأول- أن مفهوم الحداثة ذو بعد إشكالي لتتنوع المرجعيات والحركات الاجتماعية المنوطة بإنتاجه، فالحداثة إذن... حداثات.

ثانياً- من الخطأ قصر الحداثة على نشاط دون غيسره من الأنشطة الاجتماعية الموازية، ولا يستقيم مفهوم الحداثة إلا بالنظر إلى النشاط من خلال علاقته مع عموم الأنشطة الأخرى في المجتمع الواحد (1).

ثالثاً- هذه الطبيعة الشمولية للحداثة، تحصيل المفهوم إلى الواقع الموضوعي بوصفه المحصلة التاريخية المتطابقة وعموم النشاط الاجتماعي، فالنهضة، والسقوط، والحداثة، والتأخر، ظواهر، تنبثق من طبيعة المتغيرات التي تحصل في الواقع الموضوعي فيها مختلف أفرع النشاط الاجتماعي الدور الذي يتكامل وغيره.

و«وعي الحداثة» دراسات جمالية في الحداثة الشعرية، يناقش فيها الباحث «د. سعد الدين كليب» نشأة الحداثة الشعرية العربية، ومدارسها النقدية، ويتعرض بالتفصيل للأنساق النقدية المعاصرة: (النسق الموسيقي، والنسق الأسطوري، والنسق الصوري، والنسق الرويوي) منوهاً إلى ميل بعض النقاط للأخذ بعدة أنساق نقدية معاً، معتبراً ذلك المحددات الأساسية للحداثة (2). ثم

الأهم في إطار تصنيفه نسقا نقديا مستقلا. على الرغم من أن الباحث لم يشير صراحة إلى ذلك لصالح إبراز موضوعه (الوعي الجمالي)، إلا أن السياقات كانت من أفضل المقاربات النقدية لموضوعه النقد الثقافي من خلال:

التجاذلية. التي تحيل إلى فهم العالم، والوجود الإنساني من منظور التناقض، والتبادل فيما بين الظواهر، والأشياء، والعناصر، والجوانب.

والدرامية. التي تجسد وحدة العالم من خلال الصراع.

والكلية. أو الوعي الذي يرى العالم في وحدته القائمة على التناقض والتبادل، والصراع(5).

وكان الباحث موفقا في احتساب الاختلاف في الشكل بين الشعر الكلاسيكي والحديث تبديلا في الحساسية بتبدلات الزمان والمكان، وليس تطورا يعطي الأفضلية للحديث على الكلاسيكي، حيث كلاهما التعبير المناسب عن الحاجة الجمالية المعبرة شكلا، ومضمونا عن مرحلته التاريخية. وكان موفقا أيضا، باستقرائه المعرفي في أن «اتصاف النص الشعري بسمات الوعي الحدائي لا يؤدي إلى اتصافه بالفنية، إذ إن هذه مرهونة بطبيعة النص الشعري، لا بطبيعة الوعي الذي يصدر عنه»(6).

وحول ظاهرة الغموض في شعر الحداثة يذهب الباحث إلى تحديدها على نحو أكثر دقة من الآخرين «د. غالي شكري، ورماني... وغيرهما» ففي رأيهم أن الغموض من طبيعة الشعر على نحو عام، بينما يرى الباحث: «أن الطبيعة المعقدة، المركبة للوعي الحدائي هي

المصدر الأول لظاهرة الغموض في النص الشعري الحدائي»، ويضيف: «إن الحداثة نسقا جماليا محددًا يقتضي بالضرورة نسقا محددًا في التلقي الفني»(7).

وقبل ذلك كان قد مر على تحديدات «أدونيس» لشعر الحداثة، واستعرض بعض آراء المدرسة الرؤيوية، وكيف أن قوام الشعر لديهم (يتكامل والبحث عن أشياء غرائبية) ويسجل اعتراضه على الجماعة في تركيزهم على الرؤيا بوصفها المسألة الجوهرية في شعر الحداثة، وإهمالهم للشكل الشعري. غير أن تحديدات «أدونيس» أو تخلياته - وهو من رواد الرؤيوية - تتخالف والصفة الغرائبية لدى الآخرين، والبند (ب) من التخليات المتضمن: «التخلي عن الواقعية التي تحيل على التعامل النثري، والعادي، واستخدام الكلمات وفقا لدلالاتها المألوفة»(8) ليس تسويفا للغرائبيين، وبالطبع، فالواقعية المربوطة إلى حذاء الاستبداد تحيل إلى العادي، والمألوف، والابتذال أيضا، لكن الواقعية العقلانية - (لاعقلانيين بلا واقعية) - تحيل بالضرورة إلى الرؤيوية، وعلى التضاد من الغرائبية. والإبداع على رأي «أحمد يوسف داود» لا يقوم «على الرؤيا/ الإلهام، حس النبوة، وإنما بالرؤية/ المعرفة»(9). فالحداثة، والحداثة الشعرية تخصيصا تتضمن الرؤيا، والترميز، والتجديد، غير أن الفضاء الثقافي الذي يضعه الشاعر من خلال نوعية خطابه الشعري الموجه هو الأمر الذي يحكم طبيعته، وشكل، ومضمون النص الشعري، حيث الكثير من النصوص «الحداثيّة» جدا، جدا، تحمل معها خيبة الأمل للقارئ،

الإبداع الأخرى غنى الواقع الموضوعي...؟ ليس وحده الانزياح الحاصل بين الحلم والواقع، حافزا على الإبداع...؟

لا شك.. أن تراكمات الجهد الإنساني غير المحدودة، وتقاسمات الواقع الموضوعي يقوم الفن على تكثيفها تكثيفا فنيا راقيا، وحسب «لوفيفر»:

«إن تخمر طاقات الخلق، وتوقفها من ثم، وتمزقات العالم الحديث، تفصح عن نفسها عند مستوى متميز، وشديد الكشف، ألا وهو مستوى التعبير الفني...» (11) ولكن «لوفيفر» إذ ينحي المستوى الفلسفي الذي يقول عنه: إنه ليس أقل إرهاقا من المستوى الفني، يجد: أن على الفن ضرورة تجاوز مستوى التعبير الفني الخالص الذي يتخطى عمليات الهدم الاعتيادية للغة.

وفي هذا الجانب من عرض الأفكار، نقع على تناقض بين لدى الباحث، حيث سبق له في فقرات سابقة، وتالية أيضا، على تحقيق الوصل بين الإبداع والواقع، وبين الفن ووظيفته، وعلاقته، حيث يقول: «إن الفن عامة هو نتاج الوعي الجمالي السائد، والمشرط بالبنية المجتمعية العامة...» (12).

وإذا كانت الحداث الشعرية قد جاءت حسب «د. كليب»: «تلبية لحاجة جمالية ناشئة في المجتمع العربي المعاصر... وإذا كان هذا الوعي قد ارتبط تاريخيا بظهور قوى اجتماعية معينة كالطبقة الوسطى... فلا يعني ذلك أن هذا الوعي خاص بتلك الطبقة» (13) والباحث هنا يكتفي بالنفي وحسب. ولأن الحداث الشعرية العربية المعاصرة جاءت - على حد تعبير الباحث - تلبية لحاجة جمالية ناشئة.. نسال: ما أليات نشوء هذه الحاجة...؟ وهل هي

بوصفها لا تحمل له خطابا، بل نظاما، والتحويلات اللفظية فيها إلى «ما فوق» الواقعية، المقرونة في ذهن البعض بالجمالية، ليست سوى الصورة الأخرى لموت الجمال الواقعي، فللنص، أي نص، ميزات جمالية، ونفعية على السواء، وهو إن لم يكن خطابا له مشروعه، فهو لغو، وابتذال، ولا مشروعية له، على الرغم من كثرتة الكاسدة في السوق.

وإذا كان للباحث ثمة مشروعية، في معارضة الانساق النقدية السابق ذكرها بمنظومة الوعي الجمالي، فليس ثمة ما يجيز له وثوقيته المفرطة على «أن الفن بوصفه أعلى أشكال تملك الواقع.. إنما هو نتاج الوعي الجمالي.. ولذا فإنه يكتف التجربة الاجتماعية تكثيفا فنيا راقيا» (10) حيث إن هذه الخلاصة النظرية: (الفن أعلى أشكال تملك الواقع) بحاجة إلى مساءلات: فهل الفن معطى شمولي يستوعب بداخله كافة الخطابات الأخرى...؟ أم أنه معطى جزئي، ومرتبطة بعموم وأشكال النشاطات الاجتماعية الأخرى...؟ أو بالأصح، بالوعي الكلي، على الرغم من أنه فعلا يكتف التجربة الاجتماعية تكثيفا فنيا راقيا. فالمعرفة - على الوجه الأصح - هي أعلى أشكال تملك الواقع، وحتى ليس امتلاكه، وإنما تفسيره، واستيعابه، وحسب، والمذهب إلى حصر الفن في الذاتي، والتخييلي، والتقويمي، ليس إنصافا له، بل تجريد لوظيفة الفن الاجتماعية، وانزياح، يدفع إلى الفصل بين الإبداع ومادته، وبالتالي واقعه، إذ كيف يمكن للفن أن ينطوي على ذاتيته، وفي الواقع حولنا كم من الأشياء، والموضوعات...؟ ليس من الطبيعي أن يستوعب الفن وكافة حقول

حاجة جمالية فردية، وذاتية، وحسب، أم أنها أيضا حاجة جماعية، اجتماعية..؟ وكيف تقوم الحاجة (أية حاجة) وتنشأ في عزلة عن حراك الواقع الاجتماعي.. حراكه الطبقي، والثقافي، والاقتصادي.. إلخ؟ علما أن الباحث ذاته، وفي بحث له آخر مستقل يذهب إلى عكس هذا التفسير، حيث يقول: «فالواقع هو المجال الحيوي الذي يتحرك فيه هذا الشعر (شعر الحدائث) وهو المعنى بالتغيير، والتقويم، لا المثال، أو الجمال المجرد كما هي الحال في الرمزية، ولهذا فإن شعر الحدائث قد زج بنفسه في أتون الصراع الاجتماعي رافضا أن ينكفئ على ما هو ذاتي، أو شكلي، أو وهمي، أي أن لهذا الشعر وظيفة اجتماعية - جمالية» (14).

وفي بحث آخر حول (الموضوع الفني) يشير الباحث إلى المتغيرات التي حصلت مع الحدائث الشعرية في العلاقة الجمالية بين الذات المبدعة، وموضوعها عما كانت عليه من قبل مع الشعر الكلاسيكي، وهي النقلة في التغاير بين المحاكاة إلى الخلق، ومع هذا الانتقال الموجب يغيب عن التناول (الموضوع) ليحضر (تحريره الجمالي) أو تحريريات جمالية لعدة موضوعات متشابكة، متناغمة، بما يتلاءم وطبيعة الاهتمامات الذاتية، الأمر الذي أفضى إلى شعر (التجربة)، «إذ إن شعر الموضوع يفترض شعورا محددا واضحا بموضوعه، أما شعر التجربة فينطوي على مشاعر، وحالات، وموضوعات، متعددة ومتنوعة» (15) ويضيف، «إن النص الشعري الحدائث لا يعالج عادة موضوعا محددا، وإنما يعالج تجربة روحية، أو نفسية، أو اجتماعية، أو كلها معاً» (16).

وبصرف النظر عن أن الشعر الحدائثي لا يعالج عادة موضوعات محددة، والذي هو في الواقع يعالجها، وبصرف النظر عن جهلي التام بالعيب الذي ينطوي عليه قول الباحث إن شعر الموضوع يفترض شعورا محددا، واضحا، مرتبطا بموضوعه.. تعالوا نقرأ، وندقق معرقيا، ولغويا في العبارات السابقة: (الموضوع - موضوعات - تجربة - تجارب كلها معا) ونسأل: ما الموضوع، وما التجربة؟ أليس الموضوع الواحد حالة مركبة من أجزاء الموضوعات؟! والتجربة؟ التجريب - التجريبية.. نسق من المعرفة ثري في الواقع، والوقائع أساسا للمعرفة. لكن هذه للقول، المتوازية مع مقولة الباحث السابقة: (الفن أعلى أشكال تملك الواقع) تتراجعان كلياً مع البحث في جمالية الرمز الفني في شعر الحدائث، حيث يقدم الباحث عرضاً لمفهوم الرمز عند الرمزيين بوصفه موقفاً جمالياً، وفلسفياً من العالم، وليس أسلوباً فنياً وحسب، حيث يرى أصحاب هذه المدرسة: أن الواقع لا يصلح أن يكون منطلقاً للفن، فالجمال وحده الموضوع والمثال، وعلى هذا الأساس جاءت مقولة (الفن للفن) فالرمزية موقف اجتماعي، جمالي - يقول «د. كليب» - قبل أن تكون أسلوباً فنياً، ويضيف: من الخطأ والحالة هذه إطلاق مصطلح الرمزية على شعر الحدائث، لأن الواقع هو المجال الحيوي الذي يتحدث فيه هذا الشعر (18). ولكن هذه الدقة في التناول لا تلبث أن تغيب عن التحليل لدى تعداد المؤلف لسمات الرمز الفني في شعر الحدائث، وتعريفها، فيقول: «أما سمة الانفعالية

الذاهب إلى تحريك النص الحداثي من الموقف، والموضوع، والمشروع، رؤيا عدمية تحيل إلى لا تاريخية الفن عموما وتضعه في سياق مدعش مع الدعوة للانسحاب من الحاضر. ولا أدري أية حادثة أدبية، أو غير أدبية هذه التي تدير ظهرها للواقع، فلا تعبر عنه، وغير مسكونة فيه، وتطالب العقل بالكف عن عقلانيته...!!!

الهوامش:

١. هكذا نطلق مفهوم الحادثة الشعرية مع السياب ورفاقه بالتوازي مع مشروع عربي حداثي متكامل الأوجه انتظم حول مفهوم التحرر الوطني.
2. د. سعد الدين كليب. وعي الحداثة. اتحاد الكتاب العرب - دمشق 1997. ص 11.
3. المصدر نفسه ص 25.
4. المصدر نفسه ص 23.
5. المصدر نفسه الصفحات 28 - 44 - 49.
6. المصدر نفسه ص 59.
7. المصدر نفسه ص 60 - 62.
8. المصدر نفسه ص 18.
9. المصدر نفسه ص 19.
10. المصدر نفسه ص 26.
11. هنري لوفيفر - ما الحداثة - ترجمة جهاد كاظم - دار ابن رشد 1983 ص 37.
12. د. سعد الدين كليب. وعي الحداثة - ص 5.
13. د. سعد الدين كليب ص 28.
14. د. سعد الدين كليب ص 71.
- 15 - 16 - 17. المصدر نفسه ص 51.
18. المصدر نفسه ص 70.
19. المصدر نفسه ص 72.
20. إلياس مرقص - نقد العقلانية العربية - دار الحصاد - 1997. ص 850.

فتعني أن هذا الرمز هو حامل انفعال، لا حامل مقولة، ولهذا فإنه لا يلخص فكرة، أو يعبر عن رأي، أو يطرح موقفا فكريا، وإنما يكتف انفعالا ويعبر عن تجربة» (19). ولا جدال أن هذا الرأي يتماهى أكثر مع مقولة الفن للفن، وهي نزعة فكرية - فنية تجسد الذاتي، والمطلق، وتهرب من تعقيدات الواقع، وهي الاستلاب الناجز عنه، حيث هي في الظاهر تصل إلى منظومة فكرية تدعي الفنية، والحياد، بينما هي في الواقع موقف إيديولوجي من الواقع، وتستخدم في حالة ابتزاز دائم ضد الواقعية، حيث لا يمكن أن يكون هناك افتراق البتة بين الفن والواقع، بين الإنسان المبدع والحياة. ولا حياد بمعنى اللاموقف، ولا فصل بين الفن وسواه من النشاط الإنساني. وحسب «إلياس مرقص»: «إذا كنا نعتقد أن الرسم الإيطالي شيء، وأفلاطون شيء آخر، إذا كان هذا لسان حالنا، أو إذا كنا نرى الأول ضد الثاني، فالأول صور ولوحات، والثاني فكر - مفاهيم، فنحن مخطئون...» (20) على أن الفصل بين الظاهرة وأسبابها نسق من المعرفة يبتعد عن التقاط سيرورة الظاهرات في بعدها التاريخي والواقعي. والحداثة، ليست صبغة نظرية يحددها المجال النظري لتطور حقول الفكر، والفن، والأدب وحسب، إنما هي حد الاستجابة الممكنة لمطالبات الواقع المادية، والحسية، والروحية، وهي الحضور الراهن لآلية اشتغال عموم الأنشطة الاجتماعية في الواقع الموضوعي، وفي هذا الاشتباك بين الأنشطة والواقع وعلى كيفية العلاقة بينهما تنهض مسائل الإبداع، والحداثة، والنهضة، والسقوط، والقول

جيانى فاتيـمو

نهاية الحداثة

الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987

ترجمه: د. فاطمة الجبوشي
عبد الغفار نصر

الكتاب مترجم من لغة أوروبية إلى لغة أوروبية أخرى، كما نلاحظ في استخدام المصطلحات «الإيطالية»، الفرنسية والألمانية»، دون أن تقدم المترجمة الدكتورة «فاطمة الجبوشي» ما يشير صراحة إلى هذه الكيفية، فالعمل يحتوي على مقدمة المؤلف الإيطالي، جيانى فاتيـمو وثلاثة أقسام تتضمن عنوانين غير متساوية في عدد الصفحات مثلاً.

ففي المقدمة تفسير منهج البحث في تسليط الضوء على نتائج التفكير الذي تابعه كل من «نيتشه» و«هيدجر» والأقوال التي قيلت حول نهاية العصر الحديث، والخطوة الحاسمة هنا هي اكتشاف كلمة «بعد» بمعنى بعد الحداثة وتحديد الموقع فسيم يكون من المهم للفلسفة أن تبين ما إذا كنا في الحداثة أو في ما بعد الحداثة. والمؤلف في مقدمته هذه يتعرض إلى تفسير تجربة ما «لنهاية التاريخ» فهل تتوقع هذه أقول الغرب؟ أم سيكون له بعد كارثي، كأننا نرى في تهديد كارثة نووية محتملة

الوقوع تهديدا حقيقيا بلا مراء (ص 7)، ولعلنا في تسبع خطوات أقسام هذا الكتاب وعناوينه «العشرة» في فسحة مائتين صفحة ونيف ما يبسط المفاهيم الفلسفية الصعبة.

القسم الأول الفلسفة العدمية بوصفها مصيرا

1- نرى هنا الفلسفة العدمية تهدف: 1- من أجل تقريب الفلسفة العدمية، 2- وأزمة الخط الإنساني، فالمؤلف يتحدث عن الفلسفة العدمية حيث يتدحرج الإنسان خارج المركز نحو المجهول (ص 27) في رؤيا «نيتشه» ويلقي في نهاية المطاف مع «هيدجر» والتعريفان لا يخصصان ببساطة الإنسان على صعيد النظر إليه من زاوية علم النفس، أو علم الاجتماع، إن «نيتشه» يفسر العدمية بموت الآلهة و«هيدجر» بعدم الوجود ذاته بل يتجاوزها، وبالمحصلة موت «الآلهة» وتجريد القيم العليا من كل قيمة عند «نيتشه» وإرجاع الوجود إلى القيمة عند «هيدجر» نرى المؤلف هنا يطرح الاسئلة في كيفية التطابق والتوافق بين التعريفين: موت الآلهة، وتجريد القيم الاسمي.

في هذه الحال لابد للثقافة من دور هام لصعد العدمية، فقد حاولت «الماركسية» باستثناء بنوية «التوسر» حيث يتم تخليص العمل من جانبه الاستلابي، لكن الحاجة إلى تجاوز القيمة التبادلية بقيمة الاستعمال التي لا تطلها الخاصة التبدلية في علم المنطق مازالت تسود في الفينومينو- لوجيا الوجودية الأولى (ص 27).

إن جميع هذه الفلسفات هي قطاع

رحب في الثقافة الأوروبية اليوم، يوصف أنه حدود نيتشويه لكنه ربط به فلسفات أخرى من «فيتنستاين» -Witt-gensteim وصولا إلى الفلسفة التحليلية. ففي رؤيا المؤلف أنها معركة لكنها في الخطوط الخلفية، وهكذا شهدت ثقافة القرن العشرين إنهيار كل مشروع استعادة في حين حاولت التبدلات السياسية للماركسية إعادة تأسيس الوجود في أفق محمي من القيمة التبادلية ومتمحور على القيمة الاستعمالية.

هنا خطر يبدو لي ماثلا تماما في العدمية المعاصرة في فكر يعلن انتمائه إلى «نيتشه» فالعدمية كما يوضحها المؤلف لا تكون انفعالا، ولا رد فعل تحتفظ في مصطلحات «نيتشه» شأنها في ذلك شأن كل خرافة، أما العدمية المكتملة فهي حركة تعميم القيمة التبادلية التي يقع مجتمعنا فريسة لها عرفها «ماركس» بالعهد المعمر.

أما «هيدجر» فقد أعتبر فيلسوف الحنين إلى الوجود حتى في خصائص الوجود الميتافيزيقي Gebroqmheir في حين وصف «سارتر» السيرورة بشكل نموذجي في كتابه نقد العقل الجدلي بمثابة السقوط في المضاد للغائية والعملية العطالي. هنا تظهر العدمية، لكن أشكال السقوط في العملية العطالي يمكن تفسيرها بمثابة نقل دائم بحدود خيالي، والعدمية المكتملة في عالم الحداثة المتقدمة عند «نيتشه» هي نداء إلى الانصراف (ص 34).

2- وينتقل الباحث إلى جدل موت، موت الآلهة، والفرق بين الاتحاد المعاصر والصيغة الكلاسيكية الاحادية في فكر

تقليدية في صراع الروح مع الطبيعة وقد عبر «هيدجر» عن أزمة الخط الإنساني بشكل أكثر دقة مع عدد آخر من الفلاسفة الذين تحدثوا عن أثر الحداثة حتى فعاليات الابداع أنهتها التنظيمات التقنية وتطورهما نحو تمجيد حرب المعدات عند «يونجر» ويسوقنا البحث هنا إلى الوضع الخطري ومسؤوليته، وبالتالي التيار الماركسي، وارثونكسية «لوكاتش» Luchacs وطوباوية «أرنست بلوخ» في كتابه روح الطوباوية 1918-1923.

فما هو هذا الإرث الإنساني الآن ومبرر مضامينه في أزمة؟ إن «هيدجر» أشار إلى الميتافيزيقا بكلمة Verwindung وتعني «شفي» من مرض، أو من الميتافيزيقا، يتم هذا بالأصغاء إلى نداء المصادرة التقنية Ge-STEL في مفهوم المصادرة الهيدجيري (ص 47)، فالميتافيزيقا تصورت الوجود بوصفه أساسا Gtund فتقدم التقنية الانتشار الأقصى لميتافيزيقا. في هذه الحالة لا تكون المصادرة Ge-Stel بمعنى تلاشي، أو تصفية في رؤيا «هيدجر» هي بارقة أولى للحدث Ereignis لكن في الواقع تعني التقنية فقدان الإنسان والوجود تحديداتهما الميتافيزيقية في تورطهما داخل زلزال مشترك.

هكذا نرى الخط الإنساني يعرف الإنسان بوصفه ذاتيا في حين التقنية تمثل أزمة الخط الإنساني التي ارتبطت بهيمنة التقنية منذ زمن «نيتشه»، ثم يتحدث المؤلف عن الذات بأسلوب وعي الذات وهي ملحقه الوجود الميتافيزيقي الموصوف بحدود موضوعية.

وخلال مناقشة جرت حديثا أشار «غادامر» إلى أهمية مفهوم الأرض Erde

«فويرباخ» لكنه يوضح معنى الجوهر الحقيقي لأزمة الخط الإنساني هو موت الاله الذي أعلنه «نيتشه» والخط الإنساني يعني الإنسان في مركز الكون وضحاها «هيدجر» في رسالته عن الخط الإنساني Überdem Humamismus وأصحاب الخط الإنساني الأوروبي Hu-manuelitterae يرونه مرحلة في تاريخ الثقافة الأوروبية.

وعندما أشار «هيدجر» إلى الميتافيزيقا، فما هي الصلة مع الخط الإنساني؟ أيضا عندما نتكلم عن هذه الأزمة فإن ذلك يكون بربطها بالتقنية التي تظهر بمثابة سبب لسيطرة معمة للإنسانية أضاعت إنسانيتها، في وقت اتصفت ثقافة أوروبا في مطلع هذا القرن بانهييار قيمة الإنسانية (ص 40) كما ظهر التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح بانتصار الأولى، أما بروز المعنى الأصلي للجدل كان من نمط دفاعي، عمل «هوسرل» على تحريرها من جدلية المنهج، لذلك نرى أزمة الخط الإنساني ترتبط بضياغ للذات الإنسانية في أليات ميكانيزمات الموضوعية العلمية ثم التكنولوجية، ومن خلال التفسيرات المعتمدة نرى أهمية إعادة تأليف دراسات إنسانية Humanitas أكثر كمالا تتوخى السيطرة على وعي الذات بوعي كامل من هنا ارتبطت أزمة الخط الإنساني في هذا القرن بالتقنيات والمجتمع المعقلن، لكن لا نرى في انتصار التقنية إلا تحديا نراه في الشعر التعبيري نشره «كورت بينتوس» K.

Pimthus عام 1919 تحت عنوان «أفول الإنسانية» Menschheitsdammrung هذا يعني اجتثاث الإنسان من انتماءات

الأسطيطيقية على الثقافة الجماهيرية بوصفه انتحار الفن الأصيل وصمته، والاسطيطيقيا الفلسفية تجابه أوضاعا مختلفة يُعلن دوما عن حدث موت الفن، وكل مرة يُؤجل يمكن الإشارة إليه بكلمة أقول الفن (ص 68) وقبل أن ننهى مجيئنا نقدر أهمية استدعاء المفهوم الهيدجري للعمل الفني «توظيف الحقيقة» إن نحن رجعنا إلى وجهه الثاني ألا وهو انتاج الأرض (ص 72).

4. وفي مثاله: تحطم القول Parole الشعري، لا يطالب «هيدجر» بمهمة الوجود خارج أو مع وساطة الكلام، تبقى صعوبة دمج القول الشعري بوصفه توظيفا للحقيقة في رؤيا «هيدجر» وهو تصور تدشيني ومؤسس للفن وللشعر، وهذا يمكن أن يفهم وفقا للموضوع الذي نتناوله: شعر الكتاب المقدس أو الملاحم القومية الكبرى (ص 77)، هنا يربط المؤلف برباط فلسفي مسألة توظيف العمل الفني من أجل الحقيقة وتحطيم القول في النصب التذكاري.

5. زينة نصب تذكاري: يختتم «هيدجر» مقالة نشرها عام 1969 بذكر كلمات لـ «غوته» وقد حدد النقطة القصوى لسيرورة اكتشاف جدي للمكانية Spatial-ite (ص 89)، إنما في مقالته عن أصل العمل الفني كان «هيدجر» قد وضع نظرية لماهية مبدعه dichterish لكل الفنون القول والخلق والابتكار والشعر بوصفه فن الكلام Parole، أما المسألة الغامضة في مقالته هذه هو كيف يمكن تحقق الصراع بين العالم والأرض في الشعر بوصفه فن الكلام. إن «هيدجر» بنقده أرقام فهما لهذه القضايا بوصفها تنشئ تمييزا بين الدلالة

الذي أدخله «هيدجر» إذ لا علاقة بين مفهوم الأرض ونقد وعي الذات (ص 52) لكن فيما قبل النظرة Welt التاريخية الثقافية للميتافيزيقا، بدأنا منذ تلك الحقبية الإحساس بالأرض لكن دون أن يكون لها شكل استعادة، وقبل نهاية هذا الفصل نعود إلى الاصغاء لنداء المصادرة التقنية بوصفه البارقة الأولى للحدث التهيؤ لعيش جذري ولهذا يشدد «هيدجر» على ضرورة التفكير في ماهية التقنية (ص 55) فإن يكون الخروج من الخط الإنساني ومن الميتافيزيقا تجاوزا بل شفاه ابلا لا من مرض Verwindung لان الذاتية ليست ثوبا نتركه أو نخلعه في الوقت الذي نشاء.

القسم الثاني حقيقة الفن

3. موت الفن أو أقوله: أو التحقق الفعلي والمنحرف للروح المطلقة الهيجلية، ويعرفها المؤلف إحدى المفردات التي تكون حقيقة نهاية الميتافيزيقا التي تنبأ بها هيجل، وحيث يتم إلغاء الفن يحل مكانه تجميل معمم للوجود esthetisation gene-ralde l'existence وقد كان «ماركوزه» H.Marcuse النذير الأخير لاعلان موت الفن (ص 61) في منظوره في مجتمع يتقدم تكنولوجيا.

لقد رد الفنانون الصدى لموت الفن، والفن الأصيل إلى الصوت الخالص، وهو المعنى النموذجي الذي اكتشفه «ادرنو» في عمل «بيكيت» Beckett الذي يعثر عليه مجردا في قلب الفن الطليعي (ص 65) لكن ظاهرات موت الفن بوصفه يوتوبيا استعادة التكامل بوصفه اختفاء الصفة

القسم الثالث نهاية الحداثة

7- البحث الأول هنا حول التفسير والعدمية والتعبير الشائع «انطولوجيا تفسيرية» نأخذها من كتاب «هاني جورج غادامر»، ومنذ أن نشر هذا الكتاب عرفت الانطولوجيا هذه تطورات عدة منها التفسير الأدبي لجوس H.R.Jauss وقد مثل هذه التفسيرات البناء لفلسفة التفسير التي تتعد أكثر عن أصولها الهيدجرية، ونحن نعتبر «هيدجر» مؤسس الانطولوجيا التفسيرية حيث نعثر عنده على أول عنصر مدمي في النظرية التفسيرية (ص 129).

إن تعريف البنية التفسيرية للوجود ليس تاما في الجزء الثاني من كتاب الوجود والزمان لهيدجر فالكلية التفسيرية لا تتماهى في الواقع مع أية بنية قبلية من نموذج مقولي، كل هذا يعني أن الوجود الإنساني لا يتأسس بوصفه كلية تفسيرية إلا بمقدار ما يحب على الدوام، لكن يأتي قسدر يمكن أن تصف العدمية هذه الرؤيوية للتكوين التفسيري للوجود الإنساني؟ (ص 132) من جانب آخر يبدو فكر هيدجر يتقدم معارضا للعدمية، وحسب نص لـ «نيتشه» تكون العدمية تلك السيرة في نهاية المطاف، ثم يتحدث عن التذكر An-demkem فهو شكل الفكر الذي يعارض به «هيدجر» الفكر الميتافيزيقي المحكوم بنسيان الوجود.

لا بد أن نلاحظ عندما يتكلم «هيدجر» عن الفتي بوصفه توظيف الحقيقة، حيث يمكن قراءتها إما بمعنى طوباوي، أو بمعنى أكثر تعاليا. إن عرض عالم يكون

الصريحة للعمل الفني وجملة من الدلالات لاتزال في الاحتياط «الأرض» (ص 93).

6- بنية الثورات الفنية: ماذا تعني بنية الثورات الفنية في هذا المخيال الواسع للفلسفة، فقد يبدو للوهلة الأولى الكلام أبسط وأصعب في آن من الكلام عن الثورات العلمية. الآن نتبثق لدى المؤلف مشكلة الأصعب في قول «كون» في التمييز بين مجالي العلم والفن، فيتبين أنه تمييز يعاني أزمة، ويبدو ثانيا أن وراء قضية «كون» هذه اتجاه واسع الانتشار للاستمولوجيا المعاصرة يوضحها «كانط» في كتابه: نقد ملكة الحلم، وكتابه الانتروبولوجيا الذرائعية (ص 105) وفيها يعارض بين نموذجين تاريخيين يمكن وصف أحدهما بـ «سوي» والآخر بـ «ثوري» وتاريخية سوية تتكون بفضل هذه الأرواح الميكانيكية التي ربما تقدم إسهاما في تطور العلوم والفنون.

إن هذه التاريخية التي أنتجت الأرواح الميكانيكية تعارض الحياض التاريخي للعبقرية التي لا يمكن أن تعلم الآخر أساليب ابتكارها وإنتاجها (ص 107).

وفي هذه الصفحات الأخيرة من هذا القسم نرى المؤلف يدخل بشكل صريح تعريفا للحداثة قريبا من القضايا التشوية: الحداثة هي تلك الحقبة حيث يصير الوجود حديثا وقيمة، أو حتى القيمة lavaleur الأساسية التي تحال إليها كل القيم (ص 114) وهناك نقاط هامة تكشف عن الصلة بين الحداثة والعلمنة، بمعنى العلمنة القصوى التي وصفها «جيهان» وأول من استعمل بعد التاريخ Posthistoire. كما يبدو إلى جانب سيرورة العلمنة ميل فكرة التقدم إلى الانحلال.

الحقيقة وصلتها بالفن أو تجربة الحقيقة العلمية هي ذاتها تجر اللسان بوصفه مكان وساطة مطلقة للوجود وصولاً إلى فهم البلاغة كما عاناه «غادامر» فن الايقاع بواسطة القول (ص 152) ثم يكتب إن يحال الاقناعي البلاغي مع مضامين من الوعي المشترك، ومن الموروث لا يستسلم وحسب امام تقدم العلوم.

وفي إسناد نتائج العلوم إلى الوعي المشترك لا ينتمي ببساطة إلى صيرورة اللغة بل هو واقع أخلاقي، وإن أخذنا رأي «غادامر» ينبغي أن نؤكد أن لحظة حقيقة العلوم ليست لحظة التحقق من قضاياها ومن قوانينه، بل لحظة إسنادها إلى الوعي المشترك.

ولدينا مسألة هامة هي الربط النهائي بين الحقيقة والبلاغة، رغم أن غادامر يصف البدهية المتقنة التي تتقدم معها مضامين اللوغوس وعي مشترك بحدود تألق الجميل، الحق، والخير، ويتحدد التشديد هنا عند «غادامر» على اللغة، كما يتوجب التشديد على الحقيقة العلمية بشكل أساسي، فالولوج إلى الحقيقة لا يعني الانتقال إلى مستوى آخر: الأحداث المشتركة والمتشاطرة، ثم يعود غادامر للتلميح إلى الجانب الاشكالي لتصوره اللوغوس - وعي مشترك أي استمرار الموروث الأخلاقي يهب نفسه حتى في هذا المجتمع المبين بالعلم والتقنية الذي هو مجتمعنا، وبالمقابل لا ينظر في مسألة الحق، مسألة معرفة باسم أي حق يمكن للوعي للمشارك الدخول إلى الممارسة ويفرض نفسه على الأفراد (ص 159).

9- وفي مقالة التفسير والانثربولوجيا يوجد «ريتشارد رورتي

أيضا حقيقة الفن كما يفكر فيها «غادامر» في مؤلفه الحقيقة والمنهج، لكن ما معنى أن تنتج الأرض؟ في مفردات «هيدجر» هو واقع تقديم الأرض بوصفها العنصر المظلم حيث ينغرس كل العالم (ص 141). 8- نعود إلى سؤال حول الانثربولوجيا التفسيرية، ونترك «غادامر» ونتجه نحو مفكرين آخرين مثل: «لويجي ياريسون، وبول ريكور، أوريشار رورتي» الذين قدموا بحثاً في فلسفة التفسير، لقد كانت كتابات غادامر تتحرى المماهة التي يجريها «هيدجر» بين الوجود واللسان أو مدينة الفكر الهيدجري، كما يرى «هابرماس» لكن دون أن يعني الرجوع كاملاً على قطب اللسان، وفي كتابات لاحقة نرى مجال اللسان مكان وساطة لكل تجربة مطلقة في العالم وكل عطاء darsi للوجود الذي تحيل إليه القضية التي تنص على أن «اللسان هو الوجود القابل للفهم»، هنا ينبغي الكلام عن لغة محددة تاريخياً أكثر من الكلام عن اللسان، ففي هذه المحاجة يلتقي لدى «غادامر» في هذا التصور للغة بوصفها عقلاً «لوغوس» حياً، لكنه بوصفه المجال الحيوي الذي يقود التجربة باستعادة المفهوم الاغريقي المرتبط بمفهوم النظرية في الاستخدام اللساني الأقدم للاغريق، وأي كانت عقلانية التجربة التاريخية فردية أم جماعية تكون ممكنة بالرجوع إلى اللوغوس، فهو عالم ولسان، ليس لديه الخصائص اللامتناهية للشفافية الذاتية للروح المطلق الهيجلي.

إن كتاب «الحقيقة والمنهج» عارض بين القصور العلمي للحقيقة المعروفة بوصفها قابلية التحقيق المنهجي وفقاً لمعايير عامة قابلة للضبط، وبعد تفسير

التعريفين وأهمية وظيفة التفسير الذي يقوم بالتجربة في حلم غيرية جذرية هي *ausgetraunt* «هي حلم منته» ينبغي هنا الرجوع إلى «هيدجر» ومفاهيمه في الحوار.

10 - ينهي المؤلف كتابه هذا ببحث معنون: العدمية وما بعد - الحديث في الفلسفة: هو شيء آخر مجرد بحث مشتت عن السمات التي تقرب الفلسفة المعاصرة من المجالات الأخرى التي تحمل الصفة نفسها من الهندسة المعمارية إلى الأدب إلى النقد (ص 183) إن «هيدجر ونيتش» يتقدمان بتفسيرات لمصطلحات فلسفية معقدة، فالأول «هيدجر» من خلال كتابه «الهوية والفرق» ونيتش من كتابه «في النظرية اللاموسمية» هنا يطرح «نيتش» من يخلف *epigonisme* أي هذا التطرف في الوعي التاريخي الذي يمسك بإنسان القرن التاسع عشر من خناق «أي» إنسان بداية الحداثة المتأخرة ويمنعه عن ولادة تاريخ جديد، وفي كتابه «إنساني - إنساني» جدها يطرح ما الذي يمكن أن يكون إيلالا من المرض التاريخي، أي مسألة الحداثة المنظور إليها بوصفها انهيارا.

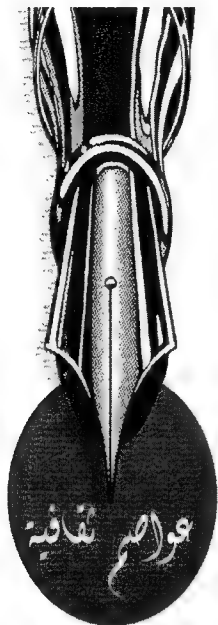
تبقى المسألة في هذا البحث كيف نسأل «نيتش» الذي يفكر بحدود النقامة والطبع الطيب (ص 196) والمؤلف ينهي هذا الجدل الشاق والممتع فلسفيا، وهو يتعرض لجملة مؤلفات تقرييب مراحل المسيرة الهيدجرية من مراحل نيتشه، فالنتيجة العدمية للانحلال الذاتي لمفاهيم الحقيقة والأساس تجد ما يوازئها في اكتشاف «هيدجر» للسمة الحقيقية للوجود.

R. Rorty نقدا محكما لهذا المزيج من الانثروبولوجيا والفلسفة المتعالية الذي يتسم به فكر «هابرماس»، فيؤكد الجهد المبذول للعثور على نموذج مترام هام من أجل تحليل وظائف المعرفة داخل العلاقات الكلية للممارسة المعيشية.

إن فقد «اسباغ صفة المتعالي» - *Trans scen dantisation* على الانثروبولوجيا يبدو مفيدا كنقطة انطلاق من أجل تفكر يخص العلاقة تفسير - انثروبولوجيا.

هنا نرى هابرماس وإيبيل يطالبان بجزء من إرث التفسير الهيدجري، كأننا نقول: لا يمكن للتفسير إلا أن يمتنع عن كل استعادة من نموذج متعال. والمؤلف هنا يأتي بتفاسير وآراء الفلاسفة التي تدعم رأيه في تفسير الانثروبولوجيا الثقافية بوصفها قولاً عن الثقافات الأخرى، وعندما يأتي بموقف «رورتي» وكتاب «الفلسفة ومراة الطبيعة» يكون - هنا - الموضوع المركزي نقد الفلسفة الغربية في صورتها القصوى، كما يرى رورتي تعارض التفسير مع الاستمولوجيا التي تناسى على افتراض مسبق بأن كل الأقوال تقاس بمقياس مشترك وقابلة للترجمة فيما بينها (ص 167).

بعد هذا البحث يسأل المؤلف هل يحافظ التمييز المقدم من المنظور الانثروبولوجي بين التفسير الكلاسيكي وعلم الأقوام «انتوغرافيا» على معناه؟ (ص 171). اتنا نلاحظ التفسير الكلاسيكي للنص ملتزم بموروث، في حين الانتوغرافيا لا تتعامل مع تفسير النصوص بل تفسر الظروف اللازمة للنصوص وفي الفصل بين هذين



د. أشرف الصباغ

■ موسكو

في ذكرى مكسيم جوركي

مهاجمة طائر النوء

بعد مائة وثلاثين عاما



عندما يبدأ الحديث عن جوركي يشعر الإنسان بغصة شديدة، وفي غاية المرارة، هذا إننا كان الحديث ينور مع الأصدقاء - الذين صاروا قليلين جدا لظروف كثيرة. أما إننا دار الحديث مع غير الأصدقاء، فالصراخ أو الصمت الهادر هو الملاذ الوحيد - الممكن - كي لا ينتحر الإنسان. وحتى لانقع في دائرة الانفعال اللعينة التي تثير - للأسف - الضحك وربما للسخرية عند الكثيرين في زمننا الحالي. فـ«الكس مكسيموفيتش بيشكوف» الذي أخذ اسم أبيه «مكسيم» ثم اختار لقباً آخر هو «جوركي» أي المرء، صنع لنفسه اسماً جديداً هو «مكسيم جوركي»، وعن ذلك تحديدًا كتب الأكاديمي ميلخيور دي فوجوي في كتابه «مكسيم جوركي. شخصيته وأعماله» الذي صدر عام 1903م، ويتكبد لا يقبل الشك: «اسمه الحقيقي هو الكس مكسيموفيتش بيشكوف.

ذلك الاسم الذي ولد ميتا سوف يظل على الدوام في القوائم الكتمية فقط. فروسيا لا تعرف محبوبها الشاب إلا باسمه الذي اختاره: مكسيم جوركي.

ولد مكسيم جوركي في 28 مارس 1868م، وبعد أربعة وعشرين عاما ونصف من ولادته ظهر اسمه لأول مرة في الصحف، في 12 سبتمبر 1892م على قصته الأولى «ملاكارا تشودرا» بصحيفة اقليمية تسمى «القوقاز». فماذا تبقى لدينا من جوركي بعد مرور مائة وثلاثين عاما على ميلاده؟ ماذا تبقى من أناشيده الإنسانية، ومراراته، وغنائياته التي لم تتوجه أبدا إلى القابعين على «الكراسي»، وإنما كانت على الدوام تنتشر بين الأطفال، بين الناس، وفي الجامعات، تأخذ مكانها إلى جانب لوروث الروحي - الشعبي عند الفلاحين والعمال والبسطاء؟ وفي قلوب الأمهات... وبالذات الأمهات...

لقد كان مكسيم جوركي هو الكاتب الروسي الوحيد - على الإطلاق. إننا جاز التعبير في هذه الحالة تحديدا - الذي أجمع الكل بلا استثناء على التضحية به ككبش فداء بمجرد قيام البيريسترويكا حيث هبت موجة هجوم جبارة وكاسحة ومسمومة خلال الأعوام التي تلت البيريسترويكا عملت على تشويه جوركي ووصفه بالانحطاط والمسلطة والانتهازية، هذا على المستوى الشخصي. أما أعماله الفنية فقد وصفت في إطار هذه الحملة - المدبرة - الموجهة بأنها كانت أدبا رخيصا ودعائيا، بل وليست في الأصل أدبا وإنما مجموعة من الشععارات السياسية المناقفة. وعندما انهيار الاتحاد السوفيتي وقامت روسيا الاتحادية، بدا هذا الـ «جوركي» وكأنه لم يكن أبدا، بل ولم يولد في الأصل. تجاهلته الأوساط الثقافية بمختلف توجهاتها، وكذلك وسائل الإعلام والنقاد والباحثون، حتى تلامذته أداروا له ظهورهم

على طريقة يهوذا وأمثاله. وظل مكسيم جوركي منذ بداية التسعينات حتى عام 1996م مهملا ومغبونا مع سبق الاصرار والترصد إلى أن استيقظت جماهير المسرح الموسكوفي في الموسم المسرحي لعام 96/ 1997م على أربع مسرحيات دفعة واحدة لجوركي يجرى عرضها على خشبات مسارح موسكو فقط: «الأخرون» و «الهمج» و «الأعداء» و «مشاهد تراجيكو ميديه من حياة الراحة». حتى الأعمال التي ترجمت إلى كل اللغات، بل وعرضت مسرحياته على خشبات مسارح عديدة في القارات الست، وكان من الممكن لأي قارئ في العالم أن يحصل على مؤلفات جوركي بلغته من أية مكتبة في الاتحاد السوفيتي أو من بلاده. في ذلك الحين كتب أحد النقاد الأمريكيين المحدث للمسرح الروسي: الغريب أن للمسرح الروسي يعود مرة أخرى إلى جوركي. أن ذلك لا يعني إلا شيئا واحدا فقط، وهو أن الروس لم يتغفروا بعد. «في حين كتبت الناقدة المسرحية نتاليا ستاروسيلسكايا تعليقا على هذه الظاهرة: يبدو أن ذلك قد حدث لأننا على مدى عشر سنوات كاملة استمتعنا أن نحس أننا بالفعل «همج» و «برجوازيون صغار» ضيقو الأفق، و «أعداء» و «متسولون أيضا».

بعد ذلك الموسم المسرحي أسدلوا الستار على مكسيم جوركي. تجاهلوه تماما، أو راحوا يشوهونه على المستويين الشخصي والإبداعي. وفي صمت يشبه الحداد إلا من بعض السموم الناقعة مر 28 مارس بهدوء شديد، ونسى الجميع أن جوركي، الكاتب الروسي «القبح»، هو الذي كان وما زال حامل لواء الثورة بشجاعة وحرية ضد الفن الفاسد وللنخط، وضد الأيديولوجيا المتحجرة، وضد التعامل ببساطة وسطحية وضيق أفق مع الأدب.

وكما يفعل اليهودي حين يفلس، راح

الجميع يبحثون في الدفاتر القديمة. واتضح أن ليف تولستوي كان معتمدا وسليل مجاني، وبأنه لم يكن هو الذي يكتب نهايات أعماله. وبأن ديستوفسكي ملتقا عقليا ومعاد لما يسمى بـ «السامية»، وتشخيص مريض جنسيا ومناهض لـ «معاداة السامية». ثم يصلون سرعيا إلى النتائج «العلمية». تماما بأن الألب الروسي قد انتهى على يد بوشكين، وأن بوشكين بالذات هو الذي قضى عليه. وما الثقافة الروسية إلا محض افتراء ووهم، مثل جوجول ذلك الدمية الكبيرة التي أنجبت العديد من الدمى الأصغر منها. وبنون شك تكون النتيجة: الروح الروسية روح مازوخية سكنية جعلت الروس في عمومهم كسالي وتنبالة.

هذا جزء مما يقال حاليا بناء على التقلب في الدفاتر القديمة، وربما غير الموجودة من أساسه، وذلك بعد أن أصبحت قنوات التلفزيون الروسي مملوكة لطواغيت المال المرتبطين بأسرائيل وبالحركة الصهيونية العالمية. وباللوبي الصهيوني في روسيا، بل ويمتلك أغلبهم، إن لم يكن كلهم جوازات سفر اسرائيلية ويطلبون في نفس الوقت بشغل المناصب العليا في روسيا، ومع ذلك يحصلون عليها ببساطة شديدة باعتبارهم مازالوا مواطنين روسا. وبعد أن أصبحت معظم الصحف الروسية تصدر بتمويل مباشر من أعضاء هذا اللوبي، إن لم تكن مملوكة له مباشرة، وبعد أن صار المحسن العالمي الكبير جورج سورس هو الأب للروحي للثقافة الروسية، والعلوم الروسية، والشعب الروسي، حتى أنه في الفترة الأخيرة أعلن عن قراره بإنشاء صندوق بوشكين.

ولكن مع الفضل الذريع جزئيا - على الأقل حتى الآن - لتلك الهجمة المغولية، وفشل تلك الآلات الجبارة مجتمعة في نفس الثقافة الروسية بداية من بوشكين، وإحباط

محاولاتها في تأجيج نار العداء بين الكتاب الروس للعاصرين وأجدابهم القدماء في القرنين الثامن والتاسع عشر، بدأت الحملة تتجه بشراسة إلى جوركي مرتكزة على عدة عوامل منها:

1- عداء القوميين الروس لثورة أكتوبر 1917م.

2- عداء القوميين الروس للمتطرفين لكل ما يمت للثورة بصلة.

3- عداء اليهود الروس للثورة وللقوميين الروس المتطرفين.

4- عداء المعارضة الروحية الأرثوذكسية للجميع باستثناء بعض نقاط الالتقاء مع القوميين.

5- انهيار الاتحاد السوفيتي وسيطرة أمريكا والغرب ليس فقط على روسيا وإنما على العالم كله.

6- حالة التردد للسيطرة على جميع قطاعات المجتمع، اقتصاديا واجتماعيا وفكريا، وفي وعي الناس بالدرجة الأولى....

هناك عوامل كثيرة في حاجة ليس فقط إلى مقالات منفردة تخص كل عامل على حدة، وإنما إلى كتب ضخمة تتناول هذه العوامل بالتفصيل. ولكن الغريب في أمر تلك الحملة الشعواء والتي يقودها اللوبي الصهيوني مع الروس الجدد في روسيا، أنهم يتجاهلون تماما موقف جوركي من المشاكل التي حدثت بين الروس واليهود في روسيا في مطلع هذا القرن، وموقف جوركي ضد محاولات الاعتداء على اليهود الروس. أنهم لا يتذكرون إلا أن جوركي كان يساند ثورة 1917م، ويصفقونه بمغني الثورة ومنشدها الأعظم، ويصفقونه - نتيجة لذلك - بالفاق والانتهازية في علاقته بستانين بعد عودته من إيطاليا إلى الاتحاد السوفيتي. وإذا حدث وتذكروا موقفه من اليهود الروس، فهم يربطونه مباشرة بالسياسة الستالينية في محاولة لخط الأمور

أي أن مكسيم جوركي كان قد أصبح كاتباً عظيماً قبل الثورة البلشفية بكثير، وبقدر ما أثر هو في الثورة، أثرت هي الأخرى فيه، وحتى الآن لا يستطيع أحد فصل الاثنين عن بعضهما البعض، ولكن من الممكن بطبيعة الحال التعامل مع جوركي كأديب وفنان وكاتب له مكانته الخاصة على خارطة الأدب الكلاسيكي العالمي، فهو «نذير العاصفة» - طائر النوء المبشر بالثورة، ليس فقط ثورة 1917م، بل وأيضاً بالثورة في مضمونها الفلسفي والنضالي، والتي ربما ستحدث بأشكال أخرى في أماكن أخرى وفي أزمنة أخرى، وعلى رأي أولجا إحدى بطلات «الشقيقات الثلاث» لتشيخوف: لو أننا ندري، لو أننا ندري.

لقد كتبت الباحثة الأدبية أولجا يوجوشينا في الملحق الخاص لـ «الجريدة المستقلة» يوم 17 مارس 1998م: في سبتمبر عام 1903م بدأت مؤلفات جوركي تظهر إلى النور في طبعات ضخمة..

- 1- المجلد الأول - قصص - 55 ألف نسخة.
- 2- المجلد الثاني - قصص - 27 ألف نسخة.
- 3- المجلد الثالث - قصص - 59 ألف نسخة.
- 4- المجلد الرابع - قصص - 60 ألف نسخة.
- 5- المجلد الخامس - قصص - 52 ألف نسخة.

- 6- مسرحية «البرجوازيون الصغار» - 58 ألف نسخة.

- 7- مسرحية «في الحضيض» - 75 ألف نسخة.

أما ما كتب عن مؤلفاته بشكل عام فقد جاء كالآتي: «لا يوجد في تاريخ الأدب العالمي الكثير من الكتاب الذين تضاهي شهرتهم شهرة جوركي. إذ صدرت مؤلفاته فقط خلال خمسة وثلاثين عاماً بعد الحرب (1945م - 1980م) في خارج الاتحاد السوفيتي طبعات منفردة حوالي ثلاثة آلاف مرة (يتألف بعضها

متجاهلين أن موقف جوركي من اليهود الروس كان قبل قيام الثورة بكثير من خمسة عشر عاماً، وقبل مجئ ستالين إلى السلطة بكثير من عشرين عاماً. الأغرب من ذلك أنهم يخفون تماماً أن ثورة 1917م تحديداً هي التي منحت اليهود الروس كل حقوقهم، وسأوت بينهم وبين جميع المواطنين الروس، وبفضل هذه الثورة تولى اليهود أعلى المناصب في الدولة السوفيتية على الرغم من ضآلة نسبتهم ليس فقط إلى نسبة أعداد الروس، وإنما بالنسبة إلى القوميات الأخرى. بل نسوا أن موقف جوركي - وربما هنا ما يفضيهم - كان نابعاً في الأساس من كونه مواطناً روسيا يطلب بحقوق جميع المواطنين الروس من كل القوميات، ويدافع عن كل الأقليات الروسية بصرف النظر عن الاختلاف الديني والقومي واللاتني. ونسوا أن مبادئ تلك الثورة هي التي ألغت الفوارق بين القوميات، وأن هذه الثورة ضمت في صفوف قادتها العديد من اليهود الروس، بل كانوا هم بالتحديد أغلب قادة ثورة 1917م (انظر كتاب أندريه ديكي بعنوان «اليهود في روسيا وفي الاتحاد السوفيتي». مقالات تاريخية، نوفوسيبيرسك، 1994م، بالروسية). ولكنهم لا يتذكرون في هذا الإطار إلا الروس أو القوميات الأخرى، وإذا ما طال الحديث أياً من قادة الثورة اليهود، تظهر على الفور النزعة التبريرية اليهودية - للصهيونية، بأنهم - قادة الثورة من اليهود الروس - كانوا مجبرين على مساهمة الثورة، مع العلم، مرة أخرى، أن هذه الثورة، وهؤلاء القادة (روس أو يهود على حد سواء) هم الذين حاولوا أن يمنحوا الجميع حقوقهم بصرف النظر عن الفوارق التي ذكرناها سابقاً، ومن ضمنهم اليهود بالطبع.

وبالعودة إلى «نذير العاصفة» - مكسيم جوركي - في نكرى ميلاده الملقة والثلاثين نجد أنه قد بدأ ثورته الخاصة قبل ثورة 1917م،

من 10 و 20 مجلدا). بتعبير آخر يصدر في العالم سنويا ما يزيد عن 80 طبعة منفردة لأعمال الكاتب». وما يخص رواية الأم هنا يمكنه أن يدحض الكثير من الانتقادات الصبغانية المراهقة على المستويين الفكري والفني للرواية: «منذ نشره لأول مرة، وصل هذا الكتاب الصغير إلى جميع أرجاء العالم. وصدر حوالي ثلاثمائة مرة خارج الاتحاد السوفيتي بلغات أجنبية كثيرة. وبلغ عدد طبعات الرواية في الاتحاد السوفيتي فقط أكثر من 200 طبعة. ووصل عدد نسخها إلى سبعة ملايين نسخة».

يمكن التأكيد أنه لم يحظ عمل قصصي طيلة تاريخ الأدب العالمي تقريبا بمثل هذا العدد الكبير من القراء كما حظي به كتاب (الأم)، ولم يؤثر كتاب آخر غيره على مصائر ملايين البشر بمثل تلك القوة والمباشرة اللتين كانتا من نصيبه. يقال عادة أن رواية الأم تصور حياة الطبقة العاملة وكفاحها ضد الحكم الاستبدادي والبرجوازية وتنامي وعيها الثوري وبروز القادة والزعماء من بينها: كل هذا صحيح بالطبع، إلا أنه معمم أكثر من اللازم. إن الرواية تصور ليس فقط الكفاح الثوري فحسب، بل أيضا كيف تجري التحولات داخل إنسان الجماهير أثناء عملية هذا الكفاح ولهيب المطهر. فيجيا ميلاد ثانيا - ميلادا روحيا (...) - إن مبدأ التصوير في النثر، كما في الشعر، وكذلك في المسرح، لم يكن ليعتبر مقبولا فيما بعد أن لم يكن يعتمد على معارضة الإنسان للتحلل اجتماعيا بالإنسان الاجتماعي، والإنسان الآلة بالإنسان عموما. وكان جوركي أول من استثمر هذا المبدأ لتصوير كفاح الطبقة العاملة ضد النظام الرأسمالي، بينما اكتسب موضوع «بعث» الإنسان معنى فلسفيا عميقا وحيويا في ظل هذا الأمر. فإذا كان ديستوفسكي، على سبيل المثال، يخشى أن يفاقم الكفاح الثوري في نفوس الناس مشاعر العداوة ضد بعضهم

البعض، فإن جوركي قد قدم العكس: حيث الكفاح الثوري وحده جدير بتطهير الإنسان من الأنانيات التي بداخله وإذا كان «بعث» الإنسان بالنسبة لليف تولستوي يرسم عن طريق تكامله الذاتي الداخلي لا غير، والمربط بانقطاعه عن السياسة، بفكرة عدم مقاومة الشر، فإن بطلا «الأم» تمتلك الحق في أن تهتف بمجرد أن تضع قدمها على طريق النضال: لن تقتل روحي، لأنها تبعث. هناك موضوعان رئيسيان في أعمال جوركي، يكمل أحدهما الآخر، ويكشفان عن «سر الأسرار» لعالم مدركاتهما. أحدهما موضوع «بعث» روح الإنسان، الذي يربط مصيره بمصير الشعب. بالتطور الثوري للواقع. والموضوع الثاني «انتثار الشخصية» كانتقام يصيب أولئك الذين يحاولون عزل ذاتهم عن الجماهير الشعبية. هذا الكلام للباحث الأدبي ب. بياليك الذي جاء كمقدمة للجزء الثالث - بالرواية - الصادر عن دار «رادوجا»، موسكو عام 1988م. وبخصوص علاقة أعمال جوركي بالأفكار النيتشوية يقول بياليك: «رأى كثير من النقاد أن سبب شعبية جوركي تعود أنه صور في أعماله اناسا لا منتقمين - متشردين، ورسوم مشاعرهم وأمزجتهم وطموحهم الفوضوي للنزعة الفردية وحريتها المطلقة»، وتوافقهم مع أفكار نيتشه للمحتقرة «للمجموع» والأخلاق وكل أنواع الالتزام الاجتماعي. ولم يكن ذلك الكلام صحيحا، فجوركي صور في أعماله المتشردين والحفاة فعلا، وبطريقة واضحة لا يضاهيه فيها أحد من قبل، إلا أنه لم يشاركهم طموحاتهم الفوضوية أبدا، وكان منذ البداية من غلاة المناوئين للنيتشوية (...) أن بطل فريدريك نيتشه المفضل «الإنسان المتفوق» زرادشت يقول «إن الإنسان يكون سعيدا فقط عندما يكون متوحدا»، ولكن حكاية لا را تؤكد أن التوحد هو آتس مصير يصيب الإنسان، بل وحتى الموت كعقاب هو أهون شأننا من ذلك».

تنويه

ورد في العدد (٢٣٩) من مجلة «البيان» الخطأ المطبعي التالي:
«فاطمة العلي في: وجهها وطن» والصواب: «فاطمة العلي في:
دماء على وجه القمر».
لذا اقتضى التنويه والاعتذار من الكاتبة والقراء معا.
«البيان»

B777 ... إضافة جديدة لإسطولنا



استقبال جديد في السماء



خطوط الكويت الجوية
تفتتح غداً بطننا

بالرغم من إملاكنا لواحد من أحدث أساطيل الطيران في العالم فهناك عزم دائم على الاستمرار في التجديد والتطوير. فالمحركة الدولية لاسفلونا تستحق منا بذل قصارى الجهد لتوفير الأحدث والأفضل دائماً. لذلك فبعد سفرك معنا، فإن تجد فقط أسطورة مكوياً من أحدث طائرات البوينغ وطائرات الباص الجوي، بل سوف تجد أيضاً مقاعد متطورة تراكب القرن الحادي والعشرين. هذا فضلاً عن وسائل الترفيه والتسلية وخدمات رجال الأعمال. غابتنا دائماً اكتساب لتتكم لنتجر بكم على متن الخطوط الجوية الكويتية.